dédié à Urbain VIII, Paris, 1624. *Tomus secundus, qui complectitur pertinentia ad historiam*, Paris, 1626. — 2° *Sermones de sanctissimo eucharistiæ sacramento*, 2 tomes in-8°, dont le premier fut publié à Paris, en 1629, et le second, à Lyon, en 1631.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum O. M. capuccinorum*, Venise, 1742, p. 114; L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 112; J. H. Sbaralea, *Supplementum*, 2e édit., t. I, 1908, p. 356.

Am. Teetaert.

PALAMAS GRÉGOIRE, théologien grec du XIVe siècle, archevêque de Thessalonique (1296-14 novembre 1359). — I. Vie. II. Écrits (col. 1742). III. Origine et exposé de la doctrine de Palamas sur l'essence de Dieu et son opération (col. 1750). IV. Sa doctrine sur d'autres points de dogme (col. 1765). V. Sa doctrine morale et ascétique (col. 1773).

I. Vie de Grégoire Palamas. — 1° *Sources.* — La principale source pour la vie de Grégoire Palamas est le panégyrique composé par son ami et disciple, Philothée Kokkinos, patriarche de Constantinople (1354-1355 et 1364-1376). Cette biographie manque sans doute de l'impartialité historique. C'est une thèse, qui a pour but de démontrer la parfaite sainteté du héros. Le merveilleux s'y rencontre à chaque page. Elle a pourtant le mérite de fournir des dates et des faits précis, souvent puisés dans les écrits mêmes de Palamas, et de le suivre du berceau à la tombe. Publiée à Jérusalem, en 1857, par les soins du patriarche Cyrille, en tête de l'édition de 41 homélies de Palamas, et reproduite, sans traduction, dans la *Patrologie grecque* de Migne, t. CLI, col. 551-656, elle a été, jusqu'ici, peu utilisée. Elle est, cependant, le fil conducteur qui permet de fixer les principales étapes de l'existence de Palamas et la date de la plupart de ses écrits. Par ailleurs, il est facile d'en corriger les inexactitudes plus ou moins voilées, les éloges hyperboliques ou les réticences calculées, par le témoignage des écrivains contemporains.

2° *Avant la controverse hésychaste.* — Grégoire Palamas naquit à Constantinople, sur la fin de 1296 ou au début de 1297, de parents anatoliotes émigrés dans la capitale. La date indiquée se déduit des données précises fournies par Philothée : Palamas est mort à l'âge de soixante-trois ans, après douze ans et demi d'épiscopat, le lendemain de la fête de saint Jean Chrysostome, *P. G.*, t. CLI, col. 635D. Comme l'épiscopat de Palamas commence en mai 1347 et que la fête de saint Jean Chrysostome se célèbre le 13 novembre, c'est le 14 novembre 1359 que le théologien hésychaste a quitté ce monde, et non en 1360, comme l'ont affirmé ses plus récents historiens. Cf. L. Petit, *Les archevêques de Thessalonique*, dans les *Échos d'Orient*, t. V, 1902, p. 93; Grégoire Papamikhaïl, Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, Alexandrie, 1911. Le père, appelé Constantin, — il prit le nom de Constance en revêtant l'habit monastique, avant de mourir, — fut membre du Sénat et conseiller intime d'Andronic II Paléologue (1282-1328). Grégoire était l'aîné d'une famille de cinq enfants, trois garçons et deux filles, qui embrassèrent tous la vie monastique. La mère elle-même, appelée Kalê dans le monde, termina sa vie dans le cloître sous le nom de Kallonê. Elle était devenue veuve, alors que Grégoire n'avait encore que sept ans. L'empereur, en souvenir des services rendus par le père, fit les frais d'éducation des trois garçons. L'aîné se distingua par son application et ses succès. Il parcourut le cycle complet des études profanes jusqu'à la philosophie inclusivement. Philothée a soin de nous dire qu'il étudia tout Aristote, ἐν πᾶσι τοῖς Ἀριστοτελικοῖς, *P. G.*, t. CLI, col. 559 D, sans doute pour répondre à ceux des adversaires de Palamas qui ont parlé de l'insuffisance de son instruction philosophique, ou qui l'ont accusé de néoplatonisme. Ce qui paraît certain, c'est qu'en effet les études philosophiques du futur adversaire de Barlaam et de Grégoras furent assez sommaires. La suite montrera que ses notions sur la théodicée étaient particulièrement déficientes. Le jeune étudiant, d'ailleurs, au lieu d'approfondir l'Acte pur d'Aristote, commençait à avoir l'esprit ailleurs. Il fréquentait assidûment les moines athonites, parmi lesquels se trouvait le célèbre mystique Théolepte, devenu plus tard évêque de Philadelphie, qui l'initia à l'oraison des hésychastes. Philothée, *ibid.*, col. 561 A. Il ne tarda pas à manifester à l'empereur son désir de quitter le monde et de se retirer à l'Athos. Andronic II essaya en vain de le retenir dans le siècle. Un beau jour — il avait alors environ vingt-deux ans, — il partit pour la Sainte Montagne emmenant avec lui ses deux frères, Macaire et Théodore.

Nos trois voyageurs prirent la voie de terre, et passèrent l'hiver au monastère du mont Papikion, situé entre la Thrace et la Macédoine. C'est là que Philothée fait remporter à Palamas sa première victoire théologique dans des discussions avec des massaliens ou marcionites — entendez des bogomiles. C'est un détail assez piquant, qu'on serait tenté de croire inventé par le biographe, lorsqu'on songe que bientôt Palamas va être accusé de massalianisme par Barlaam. Continuant leur voyage, les trois frères arrivèrent au monastère de Vatopédi, au début du printemps de 1318 (?). Sous la direction d'un vieux moine appelé Nicodème, Grégoire fit de rapides progrès dans la vie ascétique et la contemplation hésychaste. D'après Philothée, au bout de deux ans, il avait déjà des visions. Après la mort de Nicodème, arrivée en 1321, il se rendit à la grande laure de Saint-Athanase, où il mena la vie cénobitique trois ans durant. Mais le goût de la solitude le reprit bientôt, et il gagna la retraite de Glossia, où un groupe d'hésychastes s'adonnait à la vie contemplative sous la conduite de Grégoire le Sinaïte, le restaurateur récent de l'hésychasme à l'Athos. Deux ans s'étaient à peine écoulés, que les perpétuelles incursions des Turcs obligèrent les solitaires de Glossia à se réfugier à Thessalonique. Ils eurent d'abord l'idée d'aller reconstituer leur communauté à Jérusalem. Mais le projet avorta sur le conseil de Palamas. Comme celui-ci venait d'atteindre sa trentième année, l'âge canonique pour le sacerdoce, ses compagnons lui persuadèrent de se laisser ordonner prêtre (1326); puis, avec dix d'entre eux, il alla s'établir sur une montagne voisine de Bérée, où il continua de mener la vie hésychaste, restant seul cinq jours de la semaine et ne se réunissant avec les frères que le samedi et le dimanche pour la célébration des saints mystères. Il était là, quand la mort de sa mère l'obligea à retourner à Constantinople. Ses deux sœurs, Épicharis et Théodotê, qui menaient, elles aussi, la vie religieuse, essayèrent de le retenir dans la capitale. Sur son refus, elles prirent le parti de le suivre en Macédoine. Grégoire les laissa dans la ville de Bérée, et rejoignit sa solitude, qu'il dut quitter la cinquième année de son séjour, les Serbes ayant envahi la région. Il regagna alors la laure de Saint-Athanase, et s'établit au skite de Saint-Sabbas, tout proche du monastère (1331). Les moines de la laure le choisirent bientôt comme higoumène; mais il ne tarda pas à donner sa démission pour reprendre sa vie de solitude à Saint-Sabbas.

3° *La controverse hésychaste.* — Nous arrivons maintenant à la période la plus agitée et la plus compliquée de l'existence de Palamas. Comme elle est intimement mêlée à la controverse à laquelle il a donné son nom, controverse dont il va être question à l'ar-

ticle suivant, nous allons brièvement résumer les faits les plus saillants qui regardent uniquement sa personne.

Dès 1333, le moine calabrais Barlaam commence à écrire ses opuscules polémiques contre la procession du Saint-Esprit *ab utroque* et la primauté du pape. Mais, contrairement à la méthode suivie par les théologiens byzantins, qui en appellent habituellement à l'Écriture et aux Pères, c'est presque uniquement par des arguments de raison, par des syllogismes, qu'il bat en brèche les doctrines catholiques. Quelques-unes de ses dissertations sur la procession — il en a produit dix-huit — sont tombées entre les mains de Palamas. Celui-ci, qui se croit investi d'une mission doctrinale dans l'Église sur la foi d'une vision qu'il a eue récemment, trouve la méthode du Calabrais périlleuse pour l'orthodoxie, et il lui écrit coup sur coup deux lettres pour lui faire des remontrances à ce sujet. Barlaam a-t-il été piqué par cette attaque brusquée, bien que courtoise dans la forme ? Toujours est-il qu'après cet incident il est retourné à Constantinople, et s'est mis à faire une enquête sur la vie et les pratiques de cette catégorie de moines qu'on appelle les hésychastes et dont Palamas est l'un des représentants les plus en vue. Pour se faire révéler tous les arcanes des mystiques, il simule le rôle de disciple et s'adresse non aux plus instruits, mais à un novice. Que lui découvre-t-il ? Une pratique bizarre, presque scandaleuse, pour arriver au recueillement intérieur et à la vision de la lumière divine dès ici-bas. Cette pratique a été inventée, dit-on, par Syméon le Nouveau Théologien. Elle existait sûrement au début du XII[e] siècle. Elle consiste essentiellement à retenir son haleine le plus longtemps possible, et à répéter indéfiniment la prière : *Seigneur, Jésus-Christ, Fils de Dieu, ayez pitié de moi*, le menton appuyé sur la poitrine et le regard fixé sur le milieu du ventre ou le nombril. Cela s'appelle faire rentrer, enfermer son esprit dans son cœur, ou unir son esprit à son âme, car le ventre est considéré comme le siège de l'âme. Après un temps plus ou moins long passé dans ce laborieux exercice, l'hésychaste se voit rempli d'une joie ineffable, plongé dans la lumière divine. Il a trouvé le royaume de Dieu caché au dedans de nous. C'est un avant-goût de la béatitude céleste. Cette lumière qui brille à ses yeux, c'est l'éclat même de la divinité, l'éclat dont resplendit le Christ sur le mont Thabor, au jour de sa transfiguration. Les mystiques, dans leurs écrits, et spécialement Syméon le Nouveau Théologien dans ses homélies, n'enseignent-ils pas que les cœurs purifiés voient Dieu dès ici-bas, quoique d'une manière moins parfaite que dans l'autre vie ?

Voilà à peu près ce que répondit le moine à Barlaam, qui cria aussitôt au scandale et dénonça par toute la capitale ce qu'il considérait comme un intolérable abus. Son ami Acindyne et d'autres conseillèrent au Calabrais de garder sa langue et de laisser en paix les caloyers. Comme il n'en faisait rien, ils le dénoncèrent au patriarche Jean XIV Calécas (1334-1347), homme paisible, fort versé dans le droit canonique, mais peu en théologie, qui avait horreur des controverses, et menaça le détracteur des moines des censures de l'Église, s'il ne mettait un terme à ses attaques. Barlaam reprit alors le chemin de Thessalonique, où les hésychastes ne manquaient pas. Loin des foudres patriarcales, il continua sa campagne contre les mystiques, non sans trouver de nombreux approbateurs, tant parmi les laïcs instruits que parmi les moines rebelles à l'influence des contemplatifs. Il ne se contenta pas de parler. Il commença à écrire un ouvrage contre les pratiques et la doctrine des hésychastes. Ces derniers, avant qu'il l'eût lancé dans le public, réussirent à s'en procurer des extraits. Le Calabrais les tournait en ridicule, les traitait d'*omphalopsyques*, ὀμφαλόψυχοι, et raillait leur prétention à voir Dieu des yeux du corps. Devant le péril de diffamation qui les menaçait, ils dépêchèrent une ambassade à Grégoire Palamas, alors au skite de Saint-Sabbas, qui jouissait déjà parmi eux d'une grande réputation de savoir et de vertu, le suppliant de venir prendre leur défense. Grégoire se laissa persuader. Il quitta l'Athos et descendit à Thessalonique, où on lui montra les extraits du livre de Barlaam, que le moine Isidore, celui-là même qui allait bientôt devenir patriarche, avait dérobés. Cf. Philothée, *loc. cit.*, col. 586. Philothée et d'autres contemporains nous racontent que Palamas, avant d'engager la lutte par la plume contre le Calabrais, le supplia de cesser ses attaques contre les moines, lui faisant remarquer son incompétence en matière de mystique et sa témérité à vouloir censurer ce qu'il ignorait. Ces historiens insinuent que c'est sur le refus de Barlaam à se rendre à ces remontrances que Palamas prit la plume pour défendre les hésychastes. En fait, il ressort clairement de ce que dit Philothée, *ibid.*, col. 589, que c'est Grégoire qui commença la controverse écrite en publiant sa première triade de discours « Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων », où il attaquait déjà Barlaam avant que celui-ci eût fait paraître son livre contre les moines. Cette première triade, qui dut voir le jour en 1338, fut suivie d'une seconde, composée après la publication de l'ouvrage du Calabrais, et pendant que celui-ci se rendait à Avignon. On sait, en effet, qu'en 1339 l'empereur Andronic envoya Barlaam en Occident pour négocier l'union des deux Églises et la préparation d'une croisade. Dans cette seconde triade, Grégoire esquissait déjà sa théorie sur la lumière divine et la distinction réelle entre l'essence de Dieu et son opération. En la parcourant, après son retour d'Occident, Barlaam n'eut pas de peine à s'apercevoir qu'il se trouvait en présence d'une théologie nouvelle, inouïe jusque-là. Reprenant la plume, il remania son premier ouvrage contre les hésychastes, en effaça le sobriquet d'ὀμφαλόψυχοι et s'attaqua surtout aux audacieuses nouveautés de son rival sur l'essence divine et la lumière du Thabor. Au livre ainsi refondu il donna le titre suggestif de « Κατὰ Μασσαλιανῶν ». Ces hérétiques, en effet, prétendaient voir Dieu de leurs yeux corporels. Cf. articles : EUCHITES, t. V, col. 1454 sq., et MESSALIENS, t. X, col. 792 sq. Pour répondre à cette nouvelle édition, Palamas écrivit sa troisième triade contre le Calabrais, accentuant encore plus ses innovations tant sur le fond de la doctrine que sur les formules. N'allait-il pas jusqu'à parler de plusieurs divinités, θεότητες ? L'occasion était belle pour Barlaam d'intenter à son rival un procès d'hérésie. Il courut sans retard à Constantinople, ayant en main les écrits du défenseur des hésychastes. Il espérait bien qu'on l'écouterait, cette fois, tellement l'erreur était évidente. On l'écouta, sans doute, mais l'affaire ne devait pas tourner comme il l'espérait.

Sentant venir l'orage — car le patriarche Jean Calécas ne passait pas pour un ami des hésychastes — Palamas prit la précaution de faire approuver sa théologie par ses confrères de l'Athos, par ceux du moins qui y consentirent. Il se rendit à la Sainte Montagne vraisemblablement sur la fin de 1340 ou au début de 1341, exposa longuement sa doctrine, et son ami Philothée, le futur patriarche, en rédigea un précis que signèrent le Πρῶτος ou *Premier* des monastères athonites, plusieurs higoumènes et de nombreux moines. Ce fut le *tome hagioritique*, ὁ ἁγιορειτικὸς τόμος, dont il est souvent parlé dans l'histoire de la controverse palamite. En voir le texte dans la *P. G.*, t. CL, col. 1225-1236. Muni de ce document, Grégoire n'était plus un isolé. Il avait derrière lui les principaux repré-

sentants de l'Athos. C'était une force considérable, avec laquelle le patriarche et l'empereur lui-même devaient compter.

On le vit bien au concile qui fut réuni, le 10 juin 1341, à Sainte-Sophie, sous la présidence de l'empereur. Barlaam fut sacrifié, comme on l'avait décidé à l'avance, et il n'échappa à une condamnation qu'en promettant de ne plus attaquer les moines. Grégoire Palamas, au contraire, sans obtenir l'approbation de sa théologie, sortit grandi de ce débat public. Mais voici que la mort d'Andronic III, survenue quatre jours après le concile (15 juin 1431), retourna bientôt la situation contre les hésychastes par les complications politiques qu'elle amena. Sans doute, au mois d'août de la même année, un nouveau concile, présidé par l'ambitieux Jean Cantacuzène, tout dévoué à Palamas, donna raison à celui-ci contre les attaques d'Acindyne; mais le patriarche refusa d'y paraître et d'en sanctionner les décrets. On arriva à une formule de conciliation trop favorable à Palamas et aux siens, que Jean Calécas eut la faiblesse de signer. Ce fut le tome synodal, ὁ συνοδικὸς τόμος, qui se présente comme le résultat du concile de juin 1341, mais qui paraît approuver indirectement la théologie palamite. Le patriarche crut pouvoir éluder cette conséquence en ajoutant, à la fin du document, la défense, sous peine d'excommunication, de soulever à l'avenir des questions dogmatiques. Dans sa pensée, le tome synodal laissait intacte la question de fond sur l'orthodoxie des opinions et des formules de Palamas. C'était une solution disciplinaire destinée à clore le débat intempestivement soulevé par Barlaam. Mais trop de choses dans le décret favorisaient le théologien hésychaste pour que celui-ci résistât à la tentation de chanter victoire et d'enfreindre ainsi la prohibition patriarcale. Il alla répétant partout que le concile avait approuvé sa doctrine et ses écrits. Mal lui en prit, car la guerre civile ayant éclaté, sur ces entrefaites, entre l'impératrice régente, Anne de Savoie, et le grand domestique, Jean Cantacuzène, Palamas, qui était l'ami de ce dernier, fut soupçonné d'être hostile au successeur légitime et impliqué dans une accusation à la fois d'ordre religieux et d'ordre politique. Sommé de revenir à Constantinople, au début de 1342, il a une entrevue avec le patriarche, un peu avant Pâques. Jean Calécas essaie d'obtenir de lui la promesse de garder le silence sur sa théologie et d'obéir à la défense portée dans le tome synodal. Il se heurte à un refus. Quelques semaines plus tard, vers le mois de juin, Palamas, qui s'est retiré dans un couvent de la banlieue de Constantinople, est invité à comparaître devant un concile en vertu d'un décret impérial, que lui communiquent deux ecclésiastiques envoyés par le patriarche. Il fait répondre qu'il lui est impossible de se rendre seul au synode, mais qu'il est juste que les autres représentants du monachisme soient aussi convoqués. Puis il se retire à Héraclée. C'est là qu'on se saisit de lui, à l'automne de la même année 1342. Il est ramené à Constantinople, passe deux mois dans les dépendances de Sainte-Sophie, et en mai 1343, on l'interne au monastère de l'Incompréhensible, τοῦ Ἀκαταλήπτου, pour lui apprendre, dit Acindyne dans un écrit encore inédit, *Cod. Monacensis græc.*, *223*, fol. 54 v°, que Dieu est incompréhensible et ne saurait être vu par des yeux corporels.

Grégoire resta en prison jusqu'à l'arrivée de Jean Cantacuzène dans la capitale, en février 1347. C'est lui qui fut chargé de négocier la réconciliation entre le grand domestique et l'impératrice Anne. Il applaudit à la déposition de Jean Calécas, qui l'avait condamné et excommunié dans plusieurs synodes, et peu s'en fallut qu'il ne lui succédât sur le siège œcuménique. Après l'élection d'Isidore (17 mai 1347), il obtint du moins la métropole de Thessalonique. Mais bien des déboires l'attendaient dans l'exercice de sa charge pastorale. Repoussé une première fois par ses ouailles, en septembre 1347, il se retire à l'Athos, où il se rencontre avec le roi des Serbes, Étienne Douchan qui, n'ayant pas réussi à l'attirer dans ses États par les promesses les plus alléchantes, le contraint, du moins, de lui servir d'ambassadeur auprès de la cour de Constantinople. On le retrouve donc dans la capitale, à l'automne de 1348. Au début de 1349, il renouvelle sa tentative sur Thessalonique, qui lui ferme de nouveau ses portes. C'est alors que, sur l'avis de la Grande Église, il se retire dans l'île de Lemnos. Il y reste jusqu'à la prise de la capitale macédonienne par Cantacuzène (1350), et c'est alors seulement qu'il peut prendre possession de son siège.

Ses pérégrinations étaient loin d'être finies. En janvier 1351, il est de nouveau à Constantinople, et en juillet de la même année, il paraît au grand concile qui consacre sa victoire sur Barlaam et Acindyne et fait de sa théologie la doctrine officielle de l'Église byzantine. Quand il veut rentrer à Thessalonique trois mois après, l'empereur Jean V, brouillé avec Cantacuzène, lui en interdit l'entrée, et il est obligé de nouveau de se réfugier à l'Athos. Au bout de trois mois, il peut regagner sa ville épiscopale (1352). En 1353, une longue et grave « maladie d'entrailles » le conduit aux portes du tombeau. Il est à peine rétabli, qu'on l'appelle à Constantinople pour aider à la réconciliation de Jean V et de Cantacuzène. Mais le bateau qui le porte aux rives du Bosphore est pris par des corsaires turcs. Les infidèles s'emparent de ses bagages, le dépouillent de ses habits sacerdotaux, le réduisent en esclavage et lui font subir les plus honteuses avanies. Débarqué à Lampsaque, il est conduit successivement à Brousse et à Nicée. A plusieurs reprises, il a l'occasion d'exposer aux musulmans les mystères de la Trinité et de l'Incarnation, comme il le raconte lui-même dans une lettre adressée à son Église, si toutefois la pièce est authentique. Enfin, au bout d'un an, des Serbes charitables paient sa rançon et le délivrent. Il arrive à Constantinople au moment où Jean V vient d'y remplacer Jean Cantacuzène, devenu moine, et où Calliste est monté sur le siège patriarcal pour la seconde fois (1355). L'heure est critique pour les palamites. Les condamnés du concile de 1351 ont recouvré leur liberté, et Jean V est assez mal disposé à l'égard des amis de son ancien rival. Il ne veut cependant rien brusquer, et comme il négocie une entente avec le pape, il cherche à se renseigner sur la querelle qui divise l'Église byzantine en deux factions ennemies. Il profite donc de la présence de Palamas pour le mettre aux prises avec le grand adversaire des palamites, Nicéphore Grégoras. Le légat pontifical, Paul, évêque de Smyrne, assiste à la conférence contradictoire et veut aussi connaître la doctrine nouvelle. Les relations qui nous en sont parvenues ne sont pas concordantes. Il semble que les deux protagonistes, en discutant sur Dieu et ses attributs, aient eu tour à tour leurs moments d'embarras et de silence. Le résultat fut que l'empereur se désintéressa personnellement de la question; mais la théologie de Palamas resta la doctrine officielle de l'Église byzantine. On l'avait déjà incorporée, en 1352, au *Synodicon* du dimanche de l'orthodoxie.

Les pourparlers unionistes qui sont entamés entre l'empereur et le représentant du pape suggèrent à Palamas d'écrire deux longues dissertations contre la doctrine catholique de la procession du Saint-Esprit. Il se permet, au début de la seconde, une lourde plaisanterie à l'adresse de l'Église latine, la première des Églises, qu'il compare à l'éléphant, le plus grand des animaux : ce géant, une fois tombé à terre, est inca-

pable se de relever; ainsi de l'Église latine, une fois tombée dans l'erreur. De retour à Thessalonique (1356), le théologien hésychaste consacre les dernières années qui lui restent à vivre à réfuter, dans un ouvrage en quatre livres, les écrits polémiques de Nicéphore Grégoras. Le 14 novembre 1359, il meurt, d'après Philothée, de la « maladie d'entrailles » qui avait déjà failli plusieurs fois l'emporter. Nicéphore Grégoras et Isaac Argyros précisent qu'il s'agit de l'iléus, et ils ne manquent pas, à ce propos, de faire une comparaison désobligeante avec le mal dont mourut Arius : Celui-ci, pour avoir rabaissé le Verbe au rang des créatures fut pris par en bas; Palamas, pour avoir osé élever une lumière créée à la hauteur de la divinité, fut puni par en haut. Cf. Nicéphore Grégoras, *Hist. byzant.* l. XXXVII, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 485; Isaac Argyros, *Contra Palamam*, dans le *Cod. Vatic. græc. 1096*, fol. 112.

4° *Honneurs posthumes.* — Acclamé déjà de son vivant comme un grand défenseur de l'orthodoxie par une Église qui, après l'avoir excommunié comme hérétique, avait canonisé sa théologie, Palamas ne pouvait tarder d'être élevé sur les autels et honoré comme un grand saint. Son fidèle disciple, Philothée Kokkinos, redevenu patriarche en 1364, établit officiellement son culte dans la Grande Église, au synode de Constantinople de 1368, après une enquête sur les nombreux miracles qu'on disait avoir été opérés à son tombeau. De ces miracles, Nicéphore Grégoras nous rapporte qu'ils furent faits sur commande par la pieuse supercherie de disciples fervents, qui voulant auréoler leur maître et effacer le souvenir de sa fin ignominieuse, persuadèrent à de pauvres hères, moyennant finance, de se faire guérir de maladies plus ou moins imaginaires au tombeau de Palamas, à la suite de songes miraculeux. Nicéphore Grégoras, *op. cit.*, l. XXXVII, 10, col. 485-488. De fait, des quatorze miracles que, dans son *Panégyrique de Palamas*, Philothée nous présente comme ayant été accomplis pour glorifier son héros, neuf se passent en songe ou sont opérés à la suite d'une apparition de Palamas, pendant le sommeil. Le quatorzième, que le narrateur considère comme le principal de tous, la κορωνίς de la série, n'est autre chose que le ridicule rêve d'un moine de la grande laure de l'Athos, qui voit, pendant son sommeil, le chœur des Pères de l'Église réunis en synode et n'osant trancher la question mise en délibération, avant l'arrivée de Palamas, un instant retenu en audience auprès du Père éternel. Quand il arrive, tous les Pères se lèvent pour lui présenter leurs hommages et acceptent comme un oracle lumineux la solution qu'il donne. Philothée, *op. cit.*, *P. G.*, t. CLI, col. 635-654. Le lecteur peut lire le récit des autres prodiges. Il n'en trouvera aucun que, même supposée la réalité des faits, notre Congrégation des Rites pût retenir comme digne d'examen. Quatre sont des guérisons de constipation ou de dysenterie à la suite de bains, ou de frottement des reins contre le sépulcre de Palamas, ou de réception de l'*Euchalæon*. Un moine est guéri d'une enflure à un pied *après huit jours*. Un autre perd son mal de tête après une apparition de Palamas en songe. Un autre recouvre l'usage de trois doigts paralysés après les avoir longtemps frottés contre la paroi du tombeau. La réputation de thaumaturge du théologien hésychaste a été soigneusement entretenue dans la suite. Dosithée de Jérusalem, dans le Τόμος ἀγάπης (p. 29-31 des prolégomènes), déclare que le corps de Palamas est conservé intact dans l'église du martyr saint Démétrius, à Thessalonique, et qu'il opère des miracles. Lors de l'incendie de cet édifice en 1890, les restes de Grégoire ont eu quelque peu à souffrir. Ils sont actuellement vénérés dans la nouvelle cathédrale Saint-Grégoire Palamas, à Salonique.

En le canonisant, Philothée assigna à Grégoire Palamas, dans le calendrier byzantin, une place de choix. Passant par dessus les règles liturgiques, il lui consacra le deuxième dimanche de carême, et à l'office de ce dimanche substitua l'*acolouthie* du nouveau saint, qu'il composa lui-même. Cette innovation et cet office se sont maintenus jusqu'à nos jours dans toutes les Églises dissidentes issues de Byzance, y compris l'Église russe. Philothée, dans l'acolouthie en question, donne à son héros les louanges les plus hyperboliques. Il le salue comme la trompette de la théologie, la lyre tout harmonieuse du Saint-Esprit, la colonne inébranlable de l'Église, le fleuve de la sagesse, le défenseur de l'orthodoxie, le miroir de Dieu, la cime des docteurs. Et, dans le panégyrique qu'il a composé en son honneur, il va jusqu'à l'appeler « le défenseur, le gardien et le sauveur de l'Église universelle du Christ après le premier et unique Sauveur. ὁ τῆς κοινῆς Χριστοῦ Ἐκκλησίας καὶ προστάτης καὶ φύλαξ καὶ ῥύστης καὶ σωτὴρ μετὰ τὸν πρῶτον καὶ μόνον Σωτῆρα ». *P. G.*, t. CLI, col. 656 A. Le second dimanche de carême n'est pas le seul jour où l'Église grecque dissidente chante publiquement la gloire de Palamas. Au dimanche de l'Orthodoxie, on lui crie éternelle mémoire pour avoir abattu l'hérésie barlaamite, et on le célèbre encore le 14 novembre, jour anniversaire de sa mort.

Si nous nous en rapportons à Philothée, Grégoire Palamas fut un modèle de vertu et de sainteté du berceau à la tombe, orné par Dieu des charismes les plus merveilleux, semant les miracles sur ses pas, un esprit supérieur, un théologien incomparable. Si l'on écoute ses adversaires, qui furent nombreux et appartenaient à l'élite intellectuelle de la société byzantine, nous avons en lui un cerveau étroit et entêté, rebelle à l'autorité ecclésiastique, un illuminé qui se crut la mission d'éclaircir et de développer le symbole de la foi et l'enseignement des anciens conciles. Démétrius Cydonès lui applique le mot d'Aristophane : μετεωροφέναξ, le charlatan qui fait des dupes en discourant dans les nuées. Il y eut certainement chez lui quelque chose de l'illuminé, qu'une fausse mystique avait égaré dès sa jeunesse, et qui eut des faux mystiques l'imperturbable aplomb et le sentiment de l'infaillibilité personnelle. En voulant justifier à tout prix la prétention de certains hésychastes à voir Dieu dès cette vie, il inventa une théologie que réprouve la philosophie et la théologie chrétienne la plus élémentaire. Au demeurant, il ne manqua pas de qualités. Autant que nous pouvons en juger, ce fut une âme foncièrement religieuse. Ceux de ses écrits qui ont été composés en dehors de toute préoccupation polémique ne sont pas sans mérite littéraire et quelques-uns sont remarquables, nous le verrons, sous le rapport de la doctrine.

II. Écrits. — Nous avons de bonnes raisons de croire que la presque totalité des écrits publiés par Grégoire nous ont été conservés et qu'on les retrouve à peu près tous dans les manuscrits qui nous sont parvenus. Il y a d'abord le témoignage de Philothée, qui signale la plupart d'entre eux dans le panégyrique déjà cité. Par ailleurs, le culte public dont Palamas fut l'objet, aussitôt après sa mort, nous est un sûr garant du soin avec lequel on a dû conserver tout ce qui était sorti de sa plume.

Tous ces écrits sont d'ordre théologique. Nous les divisons en quatre catégories : 1° Les œuvres polémiques, qui sont de beaucoup les plus considérables; 2° Les œuvres morales et ascétiques; 3° Les œuvres hagiographiques et liturgiques; 4° Les œuvres perdues, douteuses ou apocryphes. Certains auteurs, comme Grégoire Papamikhaïl, *op. cit.*, p. 158 sq., 234 sq., distinguent les écrits proprement dogmatiques des

écrits polémiques, et rangent es ettres dans une section spéciale. En fait, des trois écrits dogmatiques signalés par Papamikhaïl, le premier est intimement lié à la polémique antibarlaamite, le second n'est pas de Palamas, le troisième est une homélie. Quant aux lettres, aucune n'est d'ordre purement littéraire. Elles appartiennent toutes soit aux œuvres polémiques, soit aux écrits ascétiques. Aucune liste claire et complète des œuvres du théologien hésychaste n'a été dressée jusqu'ici. Fabricius, éd. Harlès, dans le tome XI de sa *Bibliotheca græca*, (reproduit dans *P. G.*, t. CL, col. 771-786), donne, selon son habitude, un catalogue confus et fort difficile à débrouiller. Il n'est pas facile non plus de se retrouver dans la description très détaillée des quatre manuscrits du fonds Coislin (*cod. 97-100*) exécuté par Montfaucon, *Bibliot. Coisl.*, p. 150 sq., *P. G.*, t. cit., col. 799-838, où figurent presque toutes les œuvres de Palamas. Quant à la liste de Papamikhaïl, elle est incomplète et inexacte sur plusieurs points. Essayons de pratiquer quelques clairières dans ce fourré.

I. ŒUVRES POLÉMIQUES. — La plus grande partie de l'œuvre de Palamas appartient à la polémique. Cette polémique s'attaque à deux ennemis principaux, à savoir les Latins, puis les adversaires de la théologie nouvelle sur l'essence de Dieu et ses attributs mise en circulation par Palamas lui-même.

1° *Polémique antilatine.* — Il faut ranger sous cette rubrique six morceaux se rapportant tous à la procession du Saint-Esprit. Les trois premiers dans l'ordre chronologique sont constitués par trois lettres, l'une adressée à Acindyne, les deux autres à Barlaam. Elles furent écrites vers 1335, à l'occasion des dissertations du moine calabrais contre la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Palamas trouve que Barlaam fait aux Latins de dangereuses concessions et ne défend pas l'orthodoxie suivant la bonne méthode, attachant trop d'importance à la dialectique et négligeant l'argument d'autorité.

1. Πρὸς Ἀκίνδυνον ἔτι τοῖς εὐσεβέσι καὶ φίλοις ἐναριθμούμενον. Ὅτι Λατῖνοι λέγοντες καὶ ἐξ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, οὐκ ἔχουσι διαφυγεῖν τοὺς ἐγκαλοῦντας αὐτοῖς, ὅτι τοῦ ἑνὸς Πνεύματος δύο λέγουσιν ἀρχάς, καὶ ὅτι τοὺς θεολογικοὺς συλλογισμοὺς ἀποδεικτικοὺς μᾶλλον δεῖ καλεῖν ἢ διαλεκτικούς.

2. Τῷ φιλοσόφῳ Βαρλαὰμ οὐ καλῶς ἀπολογησαμένῳ περὶ ὧν ἔφη δύο ἀρχῶν, ἢ καθ' ἑλληνικῆς ἐποψίας.

3. Πρὸς τὸν Βαρλαὰμ γράφοντα ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις ἐπ' οὐδενὸς τῶν θείων ἔλεγχος, ὅτι ἔστιν ἐφ' ὧν· καὶ ὅτι κυρίως ἀπόδειξις αὕτη, ἡ δὲ κατ' Ἀριστοτέλην ἀπόδειξις ἀσύστατον.

Ces trois lettres sont inédites. A.-P. Syrkou, dans sa préface au tome III de Porphyre Ouspenskii intitulé *Istoriia Athona (Histoire de l'Athos)*, Saint-Pétersbourg, 1892, p. XXXIII-XXXIV, donne quelques extraits de la seconde. On les trouve dans le *cod. Coisl. 100*, XVe siècle, avec les trois autres opuscules suivants :

4. Λόγος ἀποδεικτικὸς πρῶτος, ὅτι οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, ἀλλ' ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.

5. Λόγος δεύτερος περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὅτι οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ· καὶ πρὸς τὰ παρὰ Λατίνων ἐκ τῆς θείας Γραφῆς εἰς συνηγορίαν αὐτῶν δῆθεν προτεινόμενα.

Ces deux dissertations furent composées à Constantinople en 1355-1356, alors que Palamas revenait de captivité et au moment où le légat pontifical, Paul, évêque de Smyrne, négociait l'union des Églises avec Jean V. Elles n'étaient certes pas de nature à favoriser le succès des pourparlers. Nicodème Métaxas les édita à Constantinople, en 1627, avec d'autres ouvrages de polémique antilatine, sous le titre : Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο. Cf. E. Legrand, *Bibliographie hellénique du XVIIe siècle*, t. I, p. 234-237. Cette publication est restée inconnue en Occident, et l'on n'en trouve pas trace dans la *Patrologie grecque* de Migne.

6. C'est vraisemblablement à la même époque que Palamas écrivit sa réfutation des Ἐπιγραφαὶ de Jean Beccos sous le titre : Εἰς τὰς παρὰ τοῦ Βέκκου ὑπὲρ Λατίνων ἐπὶ ταῖς συλλεγείσαις παρ' αὐτοῦ γραφικαῖς χρήσεσιν ἀντεπιγραφαί, δεικνῦσαι δυσσεβῶς ἐχούσας τὰς τοιαύτας ἐπιγραφὰς καὶ ἀντιθέτους οὔσας ταῖς συνειλεγμέναις τῶν ἁγίων ῥήσεσιν. Ces Ἀντεπιγραφαὶ ont été éditées par Hergenröther, avec la réfutation qu'en a écrite Bessarion, dans le t. CLXI de la *P. G.*, col. 234 sq.

2° *Polémique antibarlaamite.* — La majeure partie des écrits de Palamas est dirigée contre les adversaires de sa théologie. Pour leur répondre, le théologien hésychaste recourt à tous les genres littéraires : traités antirrhétiques, apologies personnelles, lettres, dialogues, florilèges patristiques, homélies, poésies, petits chapitres analogues aux centuries des auteurs ascétiques byzantins.

1. En tête de cette série polémique, il faut placer par ordre d'importance, non par ordre de date, la *Confession de foi*, Ὁμολογία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, présentée au concile constantinopolitain d'août 1351, *P. G.*, t. CLI, col. 763-768 (d'après l'édition de Dosithée dans le Τόμος ἀγάπης), pour répondre aux attaques des antipalamites. Sur la fin, l'auteur résume brièvement sa doctrine sur l'essence de Dieu et ses opérations et sur la lumière thaborique. Des passages entiers de cette confession de foi se retrouvent dans l'Ὁμιλία περὶ πίστεως publiée par C. Simonidès dans son ouvrage : Ὀρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες, Londres, 1858, p. 77-81, qui est la huitième des homélies de Grégoire par numéro d'ordre (cf. *P. G.*, t. CLI, col. 93-104), et dont il n'y a pas lieu de suspecter l'authenticité, quoi qu'en pense Papamikhaïl, *op. cit.*, p. 160 en note.

2. *Les neuf discours* ὑπὲρ τῶν ἡσυχαζόντων divisés en trois triades et dirigés contre Barlaam, dont nous avons déjà parlé plus haut, col. 1744. On les trouve réunis en plusieurs mss., notamment dans le *Coisl. 100*, fol. 103 vo-225. Un extrait de la première triade a été édité par Nicodème l'Haghiorite dans son ouvrage rarissime, Φιλοκαλία, Venise, 1782, que reproduit la *P. G.*, t. CL, col. 1101-1118; cf. Porphyre Ouspenskii, *op. cit.*, t. III, p. 688-691, qui donne aussi quelques courts extraits.

3. *Dix discours contre Acindyne*, contenus dans le *Coisl. 98*, du XVe siècle. Montfaucon, *op. cit.* (cf. *P. G.*, col. 807-828) décrit longuement les sept premiers en donnant le titre de chaque chapitre. Au livre IV, c. XXI et XXII, on trouve deux hymnes à l'adresse de la lumière du Thabor, Ὕμνος εἰς αὐτὸ τὸ φῶς, *P. G.*, col. 818-819. Le huitième est la *Lettre à Athanase, archevêque de Cyzique*, Πρὸς Ἀθανάσιον ἐρωτήσαντα περὶ τῶν Ἀκινδύνου συγγραμμάτων, εἰ τοῖς τοῦ Βαρλαὰμ ἐκείνου συμφωνεῖ περὶ τοῦ Θεοῦ φωτὸς καὶ τῆς θείου χάριτος. *P. G.*, *ibid.*, col. 807 D. Il faut compter pour le neuvième le discours qui suit dans le manuscrit sous le titre : Λόγος δεύτερος. Ποσαχῶς ἡ θεία ἕνωσις καὶ διάκρισις, καὶ ὅτι μὴ κατὰ τὰς ὑποστάσεις μόνον, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὰς κοινὰς προόδους καὶ ἐνεργείας διάκρισιν ἐδιδάχθημεν ἐπὶ Θεοῦ. Le dixième est la *Lettre au moine Damien*, τῷ τιμιωτάτῳ ἐν μοναχοῖς Δαμιανῷ τῷ φιλοσόφῳ. Cf. la note du *Cod. Coisl. 100*, fol. 1. La plupart de ces discours, sinon tous, furent écrits par leur auteur durant ses quatre années d'incarcération (1343-1347), au témoignage même de Philothée, *Panégyrique*, *loc. cit.*, col. 611 B C. Toute cette masse, remplissant les fol. 1-210 du *Coisl. 98*, est encore inédite.

4. *Cinq discours contre l'impiété et les fraudes de Nicéphore Grégoras*, contenus dans le *Coisl. 100*, fol. 232-289, également inédits. Les quatre premiers sont signalés par Philothée, *loc. cit.*, col. 634-635. Ils furent composés à la demande du patriarche Calliste en 1358-1359. Le titre du premier mérite d'être signalé : Τοῦ μακαριωτάτου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης Γρηγορίου ὡς ἀπό τινος ἑτέρου συγγραφεὶς περὶ τῆς τοῦ Γρηγορᾶ ψευδογραφίας ὁμοῦ καὶ δυσσεβείας. Cf. *P. G.*, t. CL, col. 836 C. Il faut compter pour le cinquième l'Ἐπιστολὴ πρὸς τὸν ἐρωτήσαντα περὶ τῆς ἐγκειμένης τῷ συνοδικῷ τόμῳ τοῦ μεγάλου Βασιλείου ῥήσεως καὶ παρὰ τοῦ Γρηγορᾶ συκοφαντουμένης ὡς μὴ γνησίας. *P. G.*, *ibid.*, col. 837 B.

5. *Vingt et un opuscules ou lettres d'apologétique personnelle* remplissant le *Coisl. 99*, du XVe siècle, 182 fol., qu'énumère Montfaucon, *op. cit.*, cf. *P. G.*, t. CL, col. 827-834 A :

a) Ἀπολογία διεξοδικωτέρα περὶ θείων ἐνεργειῶν καὶ τῆς κατ' αὐτὰς μεθέξεως.

b) Περὶ θείας καὶ θεοποιοῦ μεθέξεως, ἢ περὶ τῆς θείας καὶ ὑπερφυοῦς ἁπλότητος.

c) Λόγος τρίτος, ὅτι Βαρλαὰμ καὶ Ἀκίνδυνός εἰσιν οἱ διχοτομοῦντες κακῶς ὄντως καὶ ἀθέως εἰς δύο ἀνίσους θεότητας τὴν μίαν.

d) Διάλεξις ὀρθοδόξου μετὰ βαρλααμίτου.

e) Τοῦ αὐτοῦ ὀρθοδόξου Θεοφάνους διάλεξις πρὸς τὸν ἀπὸ βαρλααμιτῶν ἐπιστρέψαντα Θεότιμον, ἢ περὶ θεότητος καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν ἀμεθέκτου τε καὶ μεθέκτου. Ce dialogue, publié par C. F. Matthaei dans ses *Lectiones Mosquenses*, t. II. Leipzig, 1829. p. 7-37, est reproduit par Migne, t. CL, col. 909-960.

f) Ἀντίθεσις πρὸς ἃ συνέθηκεν ὁ Ἀκίνδυνος κατὰ τοῦ Παλαμᾶ δῆθεν, ὡς ἀληθῶς δὲ κατὰ τῆς εὐσεβείας αὐτῆς καὶ τῶν εὐσεβῶν ἁπάντων. Cette réfutation est divisée en dix-neuf chapitres, dont Montfaucon donne les titres, *loc. cit.*, col. 829-831.

g) Lettre à Jean Gabras.

h) Lettre à Daniel, métropolite d'Aenos.

i) Deuxième lettre à Acindyne, envoyée de Thessalonique avant la condamnation de Barlaam par le synode de 1341. Cette lettre fut écrite dans les premiers mois de 1341. En voulant se laver du reproche de dithéisme, que lui a lancé Barlaam, Palamas ne fait que se compromettre davantage en appelant la grâce divine *une divinité inférieure, don de la divinité supérieure ou essence*, θεότης ὑφειμένη, δῶρον τῆς ὑπερκειμένης. Acindyne réfute longuement cette lettre dans le *Cod. Monacensis 223*, fol. 32-50, du XVe siècle.

j) Lettre au nomophylax Syméon, Τῷ πάντα καλῷ κἀγαθῷ καὶ σοφῷ νομοφύλακι.

k) Lettre au hiéromoine Paul Assanès.

l) Lettre au moine Arsène le Studite.

m) Réfutation de l'écrit d'Ignace, patriarche d'Antioche, contre Palamas : Ὅτι καὶ τὸ τοῦ Ἀντιοχείας κατὰ τοῦ Παλαμᾶ γράμμα ψεῦδός ἐστιν αὐτόχρημα καὶ τῷ συνοδικῷ τε καὶ ἁγιορειτικῷ τόμῳ διὰ πάντων ἀντίθετον. Ignace, patriarche d'Antioche, de passage à Antioche, à l'automne de 1344, s'associa à la condamnation de Palamas et d'Isidore, évêque élu de Monembasie, portée par Jean Calécas, le 4 novembre 1344. Le moine rebelle répond au pontife sur un ton hautain et plein de morgue. Il donne des détails sur son origine constantinopolitaine, sa première éducation, raconte les circonstanées qui ont précédé et accompagné son arrestation à Héraclée et termine par un exposé succinct de son système. Le morceau est donc important pour l'histoire de la controverse.

n) Contre Jean Calécas et son exposé du tome synodal de 1341 : Ὅτι παρεξήγησίς ἐστι καὶ ἀνασκευὴ τοῦ τόμου σαφής, ἣν ὁ τοῖς βαρλααμίταις προσθέμενος πατριάρχης γράψας ἐξήγησιν τοῦ τόμου πρὸς ἀπάτην καλεῖ. La pièce est dans le ton de la précédente. sera question de cet *Exposé du tome* par Jean Calécas à l'article suivant.

o) Lettre au hiéromoine Philothée. Il s'agit du futur patriarche.

p) Lettre aux vénérables anciens de la Sainte Montagne, πρὸς τοὺς ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει σεβασμιωτάτους γέροντας.

q) Lettre à son propre frère Macaire.

r) Lettre au moine Bessarion.

s) Seconde lettre à son frère Macaire.

t) Autre discours contre Jean Calécas, dans le *Paris. 1238*, du XVe siècle, fol. 272 v°-281, incip. : Ὁ δυσσεβῶς ἡμῖν γραφόμενος.

u) Lettre à l'impératrice Anne Paléologine τῇ κρατίστῃ καὶ εὐσεβεστάτῃ δεσποίνῃ, τῇ Παλαιολογίνῃ, écrite en 1346, au moment où l'impératrice cherchait à se débarrasser du patriarche. Boivin l'a publiée en note dans son édition de l'*Histoire byzantine* de Grégoras. cf. *P. G.*, t. CXLVIII, col. 1011-1012, en note. Le même auteur donne quelques autres extraits des pièces signalées dans ce groupe aux col. 1031-1034, 1083.

En dehors de cette dernière lettre et du dialogue *Théophanès*, toute cette longue série est inédite. Plusieurs des morceaux qui la composent ont été écrits durant les quatre ans d'emprisonnement (1342-1347). D'autres, en particulier les deux dialogues et plusieurs lettres, datent de la fin de sa vie.

6. *Iambes contre Acindyne*, au nombre de 618. contenus dans le *Parisinus 1238*, fol. 41v°-48, du XVe siècle. Incipit : Ἀκίνδυνος μὲν ἐξ. Palamas a voulu répondre sur le même mètre à son adversaire. qui a écrit contre lui un poème polémique de 509 ïambes, édités par Allatius à la fin du t. I de la *Græcia orthodoxa* et reproduits dans la *P. G.*, t. CL, col. 843-862.

7. *Florilège scripturaire et patristique divisé en 16 chapitres*, ayant trait à l'essence de Dieu et à son opération, contenu dans plusieurs manuscrits, notamment dans le *Paris. 970*, fol. 278-355, et le *Paris. 1238*, fol. 1-41, tous deux du XVe siècle. Incipit : Οἱ θεολόγοι φασὶν ἐπὶ Θεοῦ.

8. Κεφάλαια ἑκατὸν πεντήκοντα φυσικὰ καὶ θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικὰ καὶ καθαρτικὰ τῆς βαρλααμίτιδος λύμης, *Capita centum quinquaginta physica et theologica, ethica et practica et purgantia a Barlaamitica lue*, contenus dans le *Coisl. 100*, fol. 290-320, publiés d'abord par Nicodème l'Haghiorite dans la Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, Venise, 1782, et reproduits dans la *P. G.*, t. CL, col. 1121-1226. Dans ce résumé, qu'il a écrit vraisemblablement sur la fin de sa vie, Palamas a condensé toute sa doctrine philosophique et théologique.

3° *Apologétique à l'adresse des musulmans.* — La conduite de Palamas durant sa captivité d'un an chez les Turcs ne pouvait qu'être l'objet d'investigations curieuses dans le camp de ses adversaires. Nicéphore Grégoras s'est fait l'écho des bruits malveillants qui circulèrent sur son compte à ce sujet. A les en croire, Grégoire subit de la part des infidèles les pires traitements et les plus honteuses ignominies. Conduit devant Hyrcan, il tint, par crainte de la mort, des propos indignes d'un chrétien. L'historien ajoute que, pour défendre la réputation de leur maître, ses disciples ont répandu des écrits envoyés par lui du lieu de sa captivité. *Hist. byzant.*, l. XXIX, 3-4, *P. G.*, t. CXLIX, col. 197-201.

Il nous est parvenu, en effet, deux écrits de Palamas qui répondent bien au signalement donné par Grégoras, à savoir une *Lettre à son Église envoyée d'Asie durant sa captivité*, Ἐπιστολὴ ἣν ἐξ Ἀσίας αἰχμάλωτος ὢν πρὸς τὴν ἑαυτοῦ Ἐκκλησίαν ἔγραψεν, et une autre lettre un peu plus courte, mais racontant les mêmes faits dans les mêmes termes, adressée au moine David

Dishypatos, Ἐπιστολὴ πρὸς τὸν Δαυὶδ μοναχὸν τὸν Δισύπατον τοῦ Θεσσαλονίκης, ὅτε ἑάλω. La première a été publiée par K. J. D. dans le Νέος Ἑλληνομνήμων, t. XVI, 1922, p. 7-21, d'après le *Cod. 1379* de l'université d'Athènes. Elle se trouve dans plusieurs autres manuscrits du XVe siècle et, fait suggestif, Philothée l'a insérée tout entière dans son *Panégyrique de Palamas.* Dans *P. G.*, t. CL, col. 626 B, elle est simplement indiquée, sans que le texte ait été reproduit. M. Treu a édité la seconde, d'après le *cod. 28* d'Upsal, dans le Δέλτιον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνικῆς ἱστορίας, t. III, p. 229-234. Palamas y fait le récit de sa captivité chez les Turcs, parle des mauvais traitements dont il a été l'objet, insiste sur les mœurs dépravées des infidèles, signalant en particulier leur ἀνδρομανία, ce qui semble confirmer ce que raconte Grégoras, *loc. cit.*, col. 200, s'étend complaisamment sur les consolations qu'il a prodiguées aux chrétiens captifs avec lui, développe enfin assez longuement les entretiens apologétiques sur la religion chrétienne qu'il a eus avec les musulmans, et notamment avec le neveu d'Amurat. La lecture de ces pièces produit sur le lecteur une impression plutôt fâcheuse. On les trouve peu dignes d'un pontife écrivant à ses ouailles, et l'on y sent percer l'intention d'apologie personnelle dénoncée par Grégoras. Il est vraisemblable que le tout a été écrit après le retour d'Asie, et peut-être pas par Grégoire Palamas.

Aux deux lettres précédentes il faut joindre un autre morceau trahissant la même préoccupation de réhabiliter le captif, en rapportant la discussion sur les mystères de la Trinité et de l'Incarnation qu'il eut avec les *Khiones*, οἱ Χιόναι. Le titre est le suivant : Τοῦ αὐτοῦ Γρηγορίου Θεσσαλονίκης πρὸς τοὺς ἀθέους Χιόνας διάλεξις συγγραφεῖσα παρὰ ἰατροῦ τοῦ Ταρωνίτου παρόντος καὶ αὐτηκόου γεγονότος. La pièce se trouve mélangée aux œuvres de Palamas dans plusieurs manuscrits, notamment dans le *Paris. 1239*, fol. 295-297 v°. Elle est datée du mois de juillet 1355, et a été publiée dans la revue grecque, Σωτήρ, t. XV, 1892, p. 240-246. Qu'étaient les Χιόναι ? Il n'est pas facile de le dire. Ducange, *Glossarium mediæ et infimæ græcitatis*, Lyon, 1688, col. 1752, en fait le synonyme de Χιονάδης, qu'il traduit par *legis doctor apud Persas*. En fait, d'après le récit du Taronite, il s'agirait d'anciens Juifs convertis à l'islamisme. Turcs et Khiones n'écoutèrent que de fort mauvaise grâce Palamas essayant de résoudre leurs objections sur la Trinité et l'Incarnation, et à la fin un Khione le frappa à l'œil.

II. ŒUVRES MORALES ET ASCÉTIQUES. — 1° *Homélies.* — Grégoire Palamas fut un prédicateur remarquable. Ses homélies, au nombre de soixante-trois, forment un cycle presque complet pour les dimanches et les principales fêtes de l'année, et constituent son plus beau titre de gloire devant la postérité. La plupart furent prononcées devant les fidèles de Thessalonique, quelques autres à l'Athos.

La première de toutes en date fut débitée à la laure Saint-Athanase, vraisemblablement le 21 novembre 1333. C'est la 54e de la série, seconde pour la fête de l'entrée de Marie au temple. Cf. Philothée, *P. G.*, t. CLI, col. 581C. Celle qui vient la première dans les recueils manuscrits fut prononcée le troisième jour de l'arrivée de Palamas à Thessalonique, en 1350. Écrites en un style clair et simple, sans prétention littéraire, elles sont riches de contenu dogmatique, moral et ascétique, nourries de textes de l'Écriture. Si l'on excepte les deux homélies pour la fête de la Transfiguration, où l'auteur a cru bon de développer sa théorie sur la lumière thaborique increée, elles se déroulent en dehors de toute controverse. Les cinq homélies mariales (deux pour l'entrée de Marie au temple, une pour chacune des fêtes de la Nativité, de l'Annonciation et de l'Assomption) comptent parmi les plus importantes et les plus originales. Toutes ces homélies sont éditées. Quarante et une parurent à Jérusalem, en 1857, par les soins du patriarche Cyrille sous le titre : Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ ὁμιλίαι τεσσαράκοντα καὶ μία. Quatre ans après, K. Sophoclès Oeconomos donnait les vingt-deux autres : Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν, κτλ... τοῦ Παλαμᾶ ὁμιλίαι κβ', Athènes, 1861. Les dix homélies publiées par C. F. Matthaei : *Gregorii Thessalonicensis X orationes ex quinque codicibus manuscriptis*, Moscou, 1776 ; l'homélie Περὶ πίστεως, publiée par C. Simonidès, à Londres, en 1858; les deux qu'a cru découvrir le russe Arsenii et qui ont paru à Novgorod, en 1895, se retrouvent dans la collection des soixante-trois. Le *Paris. 1239*, fol. 1-248v°, du XVe siècle, les contient toutes à la file. La *P. G.*, t. CLI, col. 10-550, n'en donne que quarante-trois, soit les quarante et une de l'édition hiérosolymitaine et la première et la quatrième des dix publiées par Matthaei. Le véritable numéro d'ordre de ces deux dernières n'est pas 42 et 43, mais 46 et 49. Les dix de l'édition de Matthaei sont les homélies 6, 11, 12, 14, 15, 20, 26, 28, 46 et 49 de la série. L'homélie Περὶ πίστεως est la huitième. Les deux d'Arsenii sont la quarante-huitième et la cinquantième. Une traduction serbe de l'homélie sur l'Assomption, remontant au XIVe-XVe siècle, a été publiée dans la revue russe *Pravoslavnyi Sobiésiednik*, 1905, t. II, p. 1-18, avec la traduction russe en regard.

2° L'opuscule intitulé Δεκάλογος τῆς κατὰ Χριστὸν νομοθεσίας, publié dans la *Philocalie*, p. 929 sq. et inséré dans la *P. G.*, t. CL, col. 1089-1102, est une brève explication du Décalogue éclairé par les lumières du Nouveau Testament.

3° Πρὸς τὴν σεμνοτάτην ἐν μοναζούσαις Ξένην περὶ παθῶν καὶ ἀρετῶν καὶ περὶ τῶν πικτομένων ἐκ τῆς κατὰ νοῦν σχολῆς, petit traité d'ascétique, qui ne présente rien de bien original; publié par Nicodème, dans la *Philocalie*, et reproduit par *P. G.*, t. CL, col. 1043-1088.

4° Περὶ προσευχῆς καὶ καθαρότητος καρδίας κεφάλαια τρία, *P. G.*, *ibid.*, col. 1117-1122, également tirés de la *Philocalie* et signalés dans le *Paris. græc. 1239*, fol. 305 v°. Palamas y recommande le recueillement intérieur.

5° Λόγος ἐπιστολιμαῖος πρὸς Ἰωάννην καὶ Θεόδωρον τοὺς φιλοσόφους, publié par C. Sophoclès dans son édition des vingt-deux homélies, p. 298-308. Le morceau est de même contenu que la lettre à la moniale Xéné, dont il reproduit textuellement plusieurs passages.

III. ŒUVRES HAGIOGRAPHIQUES ET LITURGIQUES. — 1° *Les œuvres hagiographiques* se réduisent à la courte biographie d'un saint hésychaste du IXe siècle, Pierre l'Athonite, Λόγος εἰς τὸν θαυμαστὸν καὶ ἰσάγγελον βίον τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Πέτρου τοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει τῷ Ἄθῳ ἀσκήσαντος, où les données historiques n'abondent pas. C'est le premier écrit composé par Grégoire, au témoignage de Philothée, *P. G.*, t. CLI, col. 581 B; il doit dater de 1333-1334. Publié d'abord par les bollandistes, *Acta sanctorum*, juin t. II, ad diem 12, il est reproduit dans *P. G.*, t. CL, col. 995-1040.

2° *Œuvres liturgiques.* — Nous rangeons sous cette rubrique les quatre courtes prières que donnent plusieurs manuscrits sous le nom de Palamas, et que C. Sophoclès a jointes à son édition des homélies, p. 308-316. En voici les titres :

1. Εὐχὴ πρὸς τὸν Θεόν, ἣν πρὸ τῆς πύλης τῆς πόλεως ηὔξατο συνήθως, ὅτε τὴν ἀρχὴν ἔμελλεν εἰσελθεῖν. Après avoir rappelé le plan divin du salut du monde,

le pasteur prie pour son troupeau et demande à Dieu de le délivrer des factions et des luttes fratricides, dont Thessalonique fut si souvent le théâtre.

2. Ἑτέρα εὐχὴ ἐπὶ ἔθνους ἐπιδρομῇ, prière très courte qui implore la miséricorde de Dieu sur le peuple fidèle.

3. Ἑτέρα ἐπὶ ἀνομβρίᾳ. Le titre en indique le sujet.

4. Ἑτέρα εὐχὴ ἣν μετὰ τὴν χειροτονίαν ὀφθεὶς τοῖς βασιλεῦσι συνήθως ηὔξατο, prière récitée par Grégoire après son ordination épiscopale, au moment de se présenter, suivant l'usage reçu, devant le basileus pour lui baiser la main. Cf. Siméon de Thessalonique, *De sacris ordinationibus*, c. CCXXIX-CCXXXI, *P. G.*, t. CLV, col. 432-433, qui dénonce cette marque de servilité du sacerdoce à l'égard du pouvoir civil comme un intolérable abus.

IV. ŒUVRES PERDUES, DOUTEUSES OU APOCRYPHES. — Nous avons dit qu'à peu près tout l'héritage littéraire nous était parvenu. Quelques écrits cependant ne paraissent pas encore avoir été retrouvés dans les sources manuscrites, et sont peut-être perdus. Nous avons à signaler : 1° *La lettre à Ménas*, Ἐπιστολὴ πρὸς Μηνᾶν, rentrant dans la catégorie des œuvres polémiques, dont l'auteur de l'*Adversus Palamam* cite un passage, *P. G.*, t. CLIV, col. 840 D; 2° une série de discours sur le sacerdoce, Λόγοι περὶ τῆς ἱερωσύνης, prononcés par Grégoire, quelques jours après avoir pris possession de son siège (1350), devant son clergé réuni comme pour une sorte de retraite spirituelle. Philothée les signale dans son *Panégyrique*, *loc. cit.*, col. 619-620, et en résume brièvement le contenu.

Parmi les œuvres douteuses ou apocryphes nous avons trouvé les suivantes: 1. Ἔκθεσις τῆς τῶν Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου δυσσεβημάτων ἀλλοκότου πληθύος, donnée à la fin du *Coisl. 98*, fol. 211-212v°, immédiatement avant le panégyrique de Palamas par Philothée, sans indication expresse d'origine nous parait d'une authenticité douteuse. Elle est absente des principaux recueils manuscrits des œuvres de Grégoire.

2. Le curieux écrit intitulé : Προσωποποιΐα, χαρακτῆρι μικτῷ, διαλογικῷ καὶ μάλιστα δικανικωτέρῳ, τίνας ἂν εἴποι λόγους ἡ μὲν ψυχὴ κατὰ σώματος δικαζομένη μετ' αὐτοῦ ἐν δικασταῖς, τὸ δὲ σῶμα κατ' αὐτῆς· καὶ τῶν δικαστῶν ἀπόφασις, fut publié en 1535, à Paris, par G. Morel sous le nom de Grégoire Palamas, d'après le *cod. Paris. 2465*. L'éditeur ne remarqua pas que, dans le manuscrit, le nom de Palamas avait été barré, et l'erreur, depuis lors, est entrée dans le domaine commun. Ce n'est qu'en 1915 que A. Sonny, qui déjà, en 1894, avait élevé des doutes sur l'attribution à Palamas (cf. *Byzantinische Zeitschrift*, t. III, 1894, p. 662, note 2), a restitué le morceau à son véritable auteur, Michel Acominatos, dans un article paru dans le *Vizantiiskoe Obozriénié*, t. I, p. 103-109. Le meilleur manuscrit contenant le texte est le *Laurentianus LIX, 12*, qui est du XIVe siècle. La *P. G.*, t. CL, col. 959-988 et 1347-1372, donne séparément la traduction latine et le texte original. Albert Jahn, *Gregorii Palamæ, archiepiscopi Thessalonicensis Prosopopeia*, Halle, 1884, a publié de cet opuscule une édition, avec notes critiques.

3. Le célèbre document palamite intitulé : Ὁ ἁγιορειτικὸς τόμος, *P. G.*, t. CL, col. 1225-1236, n'est pas de la main de Palamas, mais, fut, comme nous l'avons dit plus haut, rédigé, vers 1339-1340, par Philothée Kokkinos. C'est, du reste, un résumé fidèle de la doctrine du théologien hésychaste sur la question de l'essence de Dieu et de son opération, sur la lumière thaborique et la grâce increéée.

4. Dans plusieurs manuscrits des œuvres de Palamas, vient sous son nom une *Relation de sa dispute avec Nicéphore Grégoras en présence de l'empereur Jean V et le légat pontifical, Paul de Smyrne*, en 1355. En réalité, cette pièce n'est pas de Palamas mais du protostrator Phacrassès, comme l'indique le titre suivant donné par plusieurs manuscrits, notamment par le *Dionysianus Athon. 194*, fol. 17 : Φακρασῆ τοῦ πρωτοστράτορος ἐπίτομος κατὰ τὸ δυνατὸν διήγησις, παρόντος καὶ αὐτηκόου γεγονότος τῆς ἐπὶ τοῦ παλατίου ἐνώπιον τοῦ βασιλέως κυροῦ Ἰωάννου τοῦ Παλαιολόγου γενομένης διαλέξεως τοῦ Θεσσαλονίκης, κυροῦ Γρηγορίου, καὶ Γρηγορᾶ τοῦ φιλοσόφου Νικηφόρου, Ἀκινδυνιανοῦ γεγονότος. Παρῆν τηνικαῦτα καὶ ὁ λεγάτος. Phacrassès est un ami de Palamas, et sa relation, d'ailleurs incomplète, comme il le dit lui-même, doit être lue avec précaution. Grégoras donne la contrepartie dans les livres XXX et XXXI de l'*Histoire byzantine*, *P. G.*, t. CXLIX, col. 233-330. Inutile de dire que lui non plus n'est pas exempt de partialité.

5. La διάλεξις πρὸς τοὺς ἀθέους χιόνας, déjà signalée plus haut, appartient à Palamas dans la même mesure et de la même manière que la διήγησις de Phacrassès.

6. Est totalement apocryphe un *Commentaire de l'épître aux Thessaloniciens* attribué à Grégoire par le fameux faussaire Nicolas Comnène Papadopouli, qui cite l'ouvrage à plusieurs reprises dans ses *Prænotiones mystagogicæ*, Padoue, 1696.

7. Le *Paris. græc. 3105*, du XVIe siècle, met sous le nom de Grégoire Palamas un *Dialogue entre un grec et un latin sur la primauté du pape et contre le concile de Florence.*

III. ORIGINE ET EXPOSÉ DE LA DOCTRINE DE PALAMAS SUR L'ESSENCE DE DIEU ET SON OPÉRATION. — Bien qu'une faible partie seulement des écrits théologiques de Palamas soit éditée, il est facile pourtant de se faire une idée claire et complète de la doctrine à laquelle il a donné son nom.

Le palamisme, en effet, tient presque tout entier en ce simple énoncé : Il y a en Dieu *deux choses* réellement distinctes, quoique inséparables : l'essence et ce qui découle de l'essence: la nature et les propriétés, qualités, opérations, attributs subsistant dans cette nature et étant, comme elle, increées et éternelles. Cette doctrine est répétée dans tous les ouvrages polémiques de Palamas. On en trouve un excellent résumé dans la dernière partie de l'opuscule intitulé : *Capita centum quinquaginta physica et theologica*, etc., *P. G.*, t. CL, 1168-1226, et aussi dans le dialogue intitulé Θεοφάνης, *ibid.*, col. 909-960. La *Confession de foi*, lue au concile de 1351, *P. G.*, t. CLI, col. 763-768, donne également, à la fin, l'essentiel du système, sans parler du τόμος ἁγιορειτικός, *P. G.*, t. CL, col. 1225-1236, et du tome du concile de 1351, expression définitive du palamisme officiel avec les anathématismes qui en furent tirés, au synode de 1352, pour être joints à l'office du dimanche de l'Orthodoxie. *P. G.*, t. CLI, col. 717-764. N'y aurait-il que les titres des chapitres des principaux écrits polémiques de notre théologien rapportés par Montfaucon dans la description des manuscrits du *fonds Croislin*, n. *97-100*, *P. G.*, t. CL, col. 799-838, qu'on pourrait reconstituer le système sans trop de peine. La publication complète des œuvres de Palamas pourra mettre en lumière quelques détails nouveaux de cette étrange théologie; elle n'en révélera aucune ligne essentielle qui ne soit déjà connue. Avant d'en tracer l'exposé, il n'est pas sans intérêt d'en rechercher les origines lointaines dans la tradition byzantine antérieure et d'en raconter l'élaboration progressive sous la pression des syllogismes de Barlaam.

1° *Les origines.* — Elles doivent être cherchées dans la doctrine mystique des moines orientaux appelés hésychastes. On désignait par ce nom, dès le début du Ve siècle, la catégorie des cénobites qui, après un temps plus ou moins long passé dans la vie commune, menaient la vie solitaire dans une cellule ou une

retraite quelconque située dans les environs du monastère. Ils restaient ainsi isolés, s'adonnant à la vie contemplative les cinq premiers jours de la semaine. Le samedi, ils rentraient au monastère pour reprendre contact avec la communauté et célébrer avec elle l'office dominical. L'hésychaste est donc un cénobite qui a senti l'appel à la vie mystique et, du consentement de son supérieur ou higoumène, a renoncé à la vie commune pour mener une vie toute d'union à Dieu et de contemplation. Les hésychastes ne manquèrent jamais autour des monastères orientaux; mais ils furent plus ou moins nombreux suivant les époques et les endroits. C'est ainsi qu'au début du XIVe siècle, lorsque Grégoire, dit le Sinaïte, se rendit au mont Athos, il y trouva très peu d'hésychastes, si, du moins, il faut en croire son disciple et biographe, Calliste Xanthopoulos. Cf. J. Pomialooskii, *Vie de saint Grégoire le Sinaïte*, Saint-Pétersbourg, 1894 ; J. Bois, *Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme à l'Athos, au XIVe siècle*, dans les *Échos d'Orient*, t. V, 1902, p. 65-73. C'est lui qui y remit en honneur la vie contemplative. Palamas, nous l'avons vu, mena cette vie presque tout le temps qu'il passa à la Sainte Montagne et aux environs de Bérée, avant de se lancer dans la controverse avec Barlaam.

La vie hésychaste ne se conçoit guère et paraît difficilement supportable sans le don de contemplation et les grâces mystiques qui l'accompagnent. Il y a eu de vrais et grands mystiques parmi les hésychastes orientaux, et plusieurs ont écrit sur la vie contemplative des ouvrages remarquables, encore inconnus ou mal étudiés. Ces écrits ont fait la nourriture spirituelle des moines contemplatifs. Mais, comme ils sont pleins de métaphores pour décrire les phénomènes mystiques, leur lecture n'est pas sans danger pour des esprits ignorants ou mal équilibrés. Aussi voyons-nous de bonne heure apparaître, parmi les moines byzantins, une fausse mystique, à côté de la vraie. Dès le XIe siècle, un peu avant Michel Cérulaire, Syméon, dit le Nouveau Théologien, enseigne que le pouvoir d'absoudre les péchés est un charisme réservé aux parfaits gratifiés du don des miracles, et que le surnaturel en nous est nécessairement objet de conscience. D'après lui, n'est pas justifié, ne possède pas le Saint-Esprit et la grâce sanctifiante, quiconque n'expérimente pas en lui-même leur présence : rien de plus absurde, dit-il, que de se croire revêtu du Christ et de n'en rien sentir. Il ajoute que les cœurs purs voient Dieu dès ici-bas, quoique d'une manière moins parfaite que dans l'autre vie. Ils le voient spirituellement sous forme de lumière, « car Dieu est lumière, et pareille à une lumière est sa contemplation, φῶς ὁ Θεός, καὶ ὡς φῶς ἡ θέα αὐτοῦ ». Cf. J. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, dans les *Orientalia christiana*, t. IX, 1927, p. 101 sq., spécialement le discours de Syméon, p. 173, 209. Cette méthode de la lumière revient constamment sous la plume du Nouveau Théologien. Dans son traité des amours divins, il compare Dieu à un soleil lumineux et chaud qui descend dans les âmes purifiées pour les remplir de sa présence et de ses ineffables consolations. C'est cette lumière même qui est apparue à Étienne le premier martyr et à Saül persécuteur. Cf. *P. G.*, t. CXX, col. 507 sq.

Le but auquel doit tendre l'hésychaste est évidemment d'arriver à la jouissance de cette lumière. Syméon exige pour cela une rude ascèse et la mortification de toutes les passions. Mais bientôt d'autres auteurs se montrèrent moins difficiles. On chercha une méthode physique et facile de se procurer la vision de la lumière divine, ou tout au moins de la faciliter. On prit à la lettre et l'on matérialisa grossièrement certaines expressions des mystiques anciens. Saint Jean Climaque, par exemple, avait recommandé le souvenir habituel du Sauveur et avait dit : « Que le nom de Jésus soit collé à ta respiration. » D'autres avaient insisté sur le recueillement intérieur, la nécessité pour l'esprit de fuir les causes de distraction et de rentrer en soi-même. Vers le XII-XIIIe siècle, un moine athonite du nom de Nicéphore, que Palamas catalogue déjà parmi les saints anciens, *De hesychastis*, *P. G.*, t. CL, col. 1116 C D, mit en vogue une méthode physique et scientifique de la garde du cœur, dont nous avons déjà parlé plus haut et qu'il faut décrire maintenant un peu plus au long : « Tu sais, dit-il, que ce que nous respirons, c'est l'air. L'organe par lequel nous l'expirons n'est autre que le cœur, cause de vie et de chaleur pour le corps. Le cœur attire le souffle (πνεῦμα), afin de tempérer sa chaleur par la respiration et de se procurer ainsi la température convenable. L'agent de cette manœuvre, c'est le poumon, que le créateur a composé de tissus ténus, et qui, pareil à un infatigable soufflet, fait entrer et sortir l'air ambiant... Toi donc, assieds-toi, et recueillant ton esprit, fais-le passer par le canal du nez, qui véhicule l'air dans le cœur. Pousse-le et force-le à entrer dans le cœur avec l'air aspiré. Une fois qu'il aura pénétré là, tout ne sera plus que joie et allégresse. Comme un homme, de retour dans sa maison après un voyage, ne se tient plus de joie en revoyant sa femme et ses enfants, ainsi l'esprit, après s'être uni à l'âme, est rempli d'un plaisir et d'une joie ineffables. Aussi, frère, enseigne à ton esprit à ne pas sortir de là aussitôt. Car, dans les débuts, cette réclusion, ce resserrement à l'intérieur, lui est insupportable. Mais une fois habitué, il ne trouve plus de plaisir aux divagations extérieures. Car le royaume des cieux est au dedans de nous, et notre esprit le contemplant là et le recherchant par une prière pure, estime tout le dehors digne d'aversion et de haine... Mais une fois entré là, l'esprit ne doit pas rester silencieux : son occupation, sa méditation ininterrompue doit être ce cri : « Seigneur Jésus-Christ, ayez pitié de moi. » Car cette invocation, préservant l'esprit des distractions, enlève à l'ennemi toute prise sur lui et le fait monter de jour en jour vers l'amour et le désir de Dieu. Oui si, malgré tes efforts, mon frère, tu ne peux pas entrer dans la région du cœur, comme je te l'ai recommandé, fais ce que je te dis, et Dieu aidant, tu trouveras ce que tu cherches. Tu sais que la raison de tout homme (τὸ λογιστικόν) est dans sa poitrine; car, même lorsque nos lèvres se taisent, au-dedans de notre poitrine nous parlons, nous délibérons et nous formons des prières et des psaumes et d'autres choses. A cette raison donc enlève toute pensée (tu le peux, si tu le veux), et donne-lui le « Seigneur Jésus-Christ, ayez pitié de moi ». Efforce-toi de remplacer par ce cri intérieur toute autre pensée, et, à la longue, cela t'ouvrira sûrement l'entrée du cœur, comme l'expérience nous l'a appris à nous-mêmes. » *De cordis custodia*, *P. G.*, t. CXLVII, col. 963-966. Cf. J. Hausherr, *op.* et *loc. cit.*, p. 102-104.

Un autre écrit, mis sous le nom de Syméon le Nouveau Théologien, qui existait déjà au début du XIIe siècle, intitulé : Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς, *Méthode de la sainte oraison et attention*, ou encore : Περὶ τῶν τριῶν τρόπων τῆς προσευχῆς, était bien connu à l'Athos, au début du XIVe siècle. Le passage caractéristique est le suivant : « Assis dans une cellule tranquille, à l'écart, dans un coin, fais ce que je te dis : Ferme la porte et élève ton esprit au-dessus de tout objet vain et temporel; ensuite, appuyant ton menton sur la poitrine et tournant l'œil corporel avec tout l'esprit sur le milieu du ventre, autrement dit le nombril, comprime l'aspiration d'air qui passe par le nez, de façon à ne pas respirer à l'aise, et explore mentalement le dedans des

entrailles pour y trouver le lieu du cœur, où aiment à fréquenter toutes les puissances de l'âme. Dans les débuts tu trouveras une ténèbre et une épaisseur opiniâtres, mais en persévérant et en pratiquant cette occupation de jour et de nuit, tu trouveras, ô merveille! une félicité sans borne. Sitôt, en effet, que l'esprit trouve le lieu du cœur, il aperçoit tout à coup ce qu'il n'avait jamais su; car il aperçoit l'air existant au centre du cœur, et il se voit lui-même tout entier lumineux et plein de discernement; et dorénavant, dès qu'une pensée pointe, avant qu'elle ne s'achève et ne prenne une forme, il la pourchasse et l'anéantit par l'invocation de Jésus-Christ. » Hausherr, *loc. cit.*, p. 164-165. Cf. *P. G.*, t. CL, col. 899; t. CLIV, col. 840 AB.

C'est, nous l'avons vu, la méthode du pseudo-Syméon que pratiquaient les hésychastes avec lesquels Barlaam entra en relation. Elle est décrite, avec des variantes de détail, et recommandée tant par Grégoire le Sinaïte, *Præcepta ad hesychastas*, col. 1329-1332, que par Grégoire Palamas, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων, *P. G.*, t. CL, col. 1106-1107, 1110, 1112, 1114. Voilà où en était arrivée la mystique byzantine bien avant le XIVe siècle! Par un procédé mécanique, les hésychastes prétendaient arriver à la vision de la lumière divine et de Dieu lui-même. Interrogés par Barlaam sur la nature de la lumière en question, ils répondirent que c'était la lumière des théophanies dont parle l'Écriture, et spécialement l'éclat dont brilla Jésus-Christ sur le mont Thabor, au jour de sa transfiguration : cette lumière jaillissait de Dieu lui-même et était éternelle comme lui. Le moine calabrais répliqua que c'était là une grossière erreur : d'après lui, la lumière du Thabor avait été un phénomène d'ordre matériel et passager, produit miraculeusement, au moment même de la transfiguration, et aussitôt après dissipé et retourné au néant. Loin d'être increé, éternel et d'ordre divin, cet éclat n'avait été qu'une apparence sensible sans consistance, ἴνδαλμα, φάντασμα, inférieur en dignité à la nature angélique, voire même à la pensée humaine. Celle-ci, en effet, est une lumière d'ordre spirituel, bien supérieure à toute lumière matérielle. Il ne fallait point voir dans la vision du Thabor une manifestation du royaume de Dieu promis aux saints, l'avant-goût de la félicité éternelle, car elle n'avait point dépassé l'ordre sensible, et les apôtres qui en avaient joui étaient encore fort imparfaits et non pleinement purifiés.

En entendant ces déclarations, les caloyers crièrent au blasphème. Les Pères de l'Église et les hymnographes de l'Église byzantine n'avaient-ils pas écrit des choses merveilleuses de la lumière du Thabor, l'appelant une lumière inaccessible, un resplendissement divin, la gloire même de la divinité ? Si Barlaam disait vrai, c'était l'effondrement de tous leurs rêves. Aussi prièrent-ils leur confrère déjà célèbre, Grégoire Palamas, de fermer la bouche au blasphémateur, qui allait jusqu'à traiter d'hérétique quiconque ne pensait pas comme lui.

Cependant, le moine calabrais n'avait encore rien publié contre les hésychastes, bien qu'il eût commencé à écrire quelque chose, tant contre leur méthode pratique d'arriver à la contemplation, que contre leur doctrine sur l'illumination divine et la nature de la lumière de la Transfiguration. Nous avons dit plus haut qu'on lui déroba des feuilles de son manuscrit, et que, pour réfuter ces extraits, Palamas composa sa première triade de discours en faveur des hésychastes, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων, où, sans doute, Barlaam n'est pas encore nommé, mais où il est réfuté. Si les deux premiers discours visent à légitimer la méthode pratique d'oraison, le troisième entame déjà la question de la lumière du Thabor; cf. *P. G.*, t. CL, col. 835, 1101-1118. Réunissant un certain nombre de textes patristiques, Palamas s'appuie sur ces témoignages pour déclarer cette lumière divine et inaccessible, increéée et éternelle, φῶς θεῖον καὶ ἀπρόσιτον, ἄχρονον, ἄκτιστον καὶ ἀΐδιον; cf. l'écrit du moine David Dishypatos, Ἱστορία διὰ βραχέων ὅπως τὴν ἀρχὴν συνέστη ἡ κατὰ τὸν Βαρλαὰμ καὶ Ἀκίνδυνον πονηρὰ αἵρεσις, publié sans nom d'auteur par Porphyre Ouspenskii, *op. cit.*, t. III, p. 822. — Si cette lumière avait ces caractères, répondit Barlaam, c'était l'essence même de Dieu, car rien n'est increé et éternel en dehors de l'essence divine. Vous enseignez donc que l'essence de Dieu est participable par les créatures et peut être vue par des yeux corporels : ποιεῖτε λοιπὸν τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ μεθεκτὴν καὶ ὁρατήν. Or cette doctrine, c'est le dogme impie des massaliens. David, *ibid.* — Non pas, répliqua Palamas. Cette lumière est sans doute divine et increéée, et les saints Pères lui ont donné le nom de divinité, θεότης ; mais ce n'est pas l'essence de Dieu; c'est l'opération, la grâce, la gloire, l'éclat provenant de l'essence divine et communiqué aux saints. Tous les saints, en effet, hommes et anges, voient la gloire éternelle de Dieu, reçoivent la grâce et le don éternel; quant à l'essence de Dieu, personne, ni homme, ni ange, ne l'a vue ni ne peut la voir, οὐκ ἔστι δὲ οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ἐνέργεια καὶ χάρις, καὶ δόξα καὶ λαμπρότης ἐκ τῆς θείας οὐσίας εἰς τοὺς ἁγίους πεμπομένη. — Si vous dites cela, riposta Barlaam, vous enseignez deux dieux, le dieu supérieur, représenté par l'essence invisible et imparticipable; et le dieu inférieur, représenté par l'opération et la grâce que reçoivent les saints de la part de Dieu. Vous êtes des dithéïtes : λοιπὸν δύο θεοὺς λέγετε, ὑπερκείμενον καὶ ὑφειμένον. *Ibid.*

Dans sa réponse, le théologien hésychaste maintint sa première affirmation : L'essence de Dieu est absolument invisible et imparticipable à toute créature; mais son opération, sa grâce divinisante est participée par les anges et par les hommes, tout en restant inséparable et indivisible de l'essence elle-même. C'est pour cela qu'il n'y a pas deux dieux, ni deux divinités. Et il recourut à la comparaison du soleil et de ses rayons. Nous distinguons dans le soleil le disque et les rayons partant du disque. Le disque ne peut être atteint par nos yeux et aveugle le téméraire qui veut le regarder fixement; mais nous jouissons des rayons qui partent de lui et en sont inséparables. Ainsi de l'essence de Dieu et de son opération. Et de même que le disque et les rayons ne font pas deux soleils mais un seul, de même l'essence de Dieu et sa lumière, sa grâce, son opération ne sont qu'un seul Dieu; cf. David *ibid.*, p. 822-823, qui développe longuement la comparaison d'après les ouvrages de Palamas.

2° *Développement de la doctrine.* — Telle fut la genèse du système qui, du nom de son auteur, s'appelle palamisme. Le point de départ fut la discussion sur la nature de la lumière parue au Thabor. Pour éviter l'erreur massalienne, qui prétend que Dieu peut être vu des yeux du corps, le théologien hésychaste posa carrément en Dieu deux choses réellement distinctes entre elles, quoique toujours inséparables : l'essence et son opération, ou ses opérations, propriétés et attributs. La comparaison du soleil et de ses rayons représente bien sa conception qu'il nous faut maintenant exposer plus en détail. Nous parlerons : 1. de l'idée centrale du système; 2. des formules audacieuses employées par Palamas pour l'exprimer; 3. des multiples différences établies entre l'essence divine et ses opérations ou attributs; 4. de la nature de la lumière thaborique et de la grâce déifiante; 5. des fondements philosophiques et théologiques du système; 6. des multiples erreurs renfermées dans le palamisme.

1. *Idée centrale du système palamite.* — Nous venons de voir que, pour repousser l'accusation de dithéisme lancée contre lui par Barlaam, Palamas a eu recours à la comparaison du soleil et de ses rayons. Pour lui, en effet, comme pour ses disciples authentiques, Dieu est semblable à un astre spirituel incréé et éternel, dans lequel il y a trois choses réellement distinctes et différentes, quoique inséparablement unies et réellement indivises, à savoir : *a)* un noyau central absolument invisible, inaccessible, imparticipable et indivisible, qui est l'essence divine considérée en elle-même; *b)* dans ce noyau central, trois points réellement distincts entre eux et du centre même, qui sont les trois hypostases ou personnes divines; *c)* une multitude de rayons réellement distincts entre eux, partant *ab æterno* du centre et des trois points comme de leur source et de leur principe commun, pour atteindre chacun à sa manière et suivant sa nature propre, sans subir aucun changement, les créatures apparues dans le temps. Ces rayons constituent l'opération, ἐνέργεια, ou plutôt les *opérations*, ἐνέργειαι, et les divers attributs de Dieu, *au moins* les attributs communément appelés *opératifs* et *relatifs;* cf. Palamas, Κεφάλαια φυσικὰ καὶ θεολογικά, 91, 92, *P. G.*, t. CL, col. 1185-1188. Un de ces rayons est la lumière divine ou grâce déifiante, qui apparut aux apôtres sur le Thabor, et dont la contemplation fait le bonheur des anges et des élus dans le ciel. *Ibid.*, 93, col. 1188 B.

Telle est l'idée fondamentale du système; tel est le Dieu de Palamas. Pour qui a présente à l'esprit cette conception, la lecture des écrits palamites n'offre plus d'obscurité. D'après cette théologie, Dieu n'est pas l'être infiniment simple, l'Acte pur en qui tout s'identifie réellement et qui condense éminemment en son unité les multiples perfections et points de vue que l'esprit créé est obligé de distinguer en lui pour en avoir quelque connaissance. C'est un esprit aux multiples puissances, perfections, opérations, qualités, qui, sans doute, ne sont jamais en puissance et brillent toujours comme les rayons d'un soleil éternel, mais qui sont réellement distinctes entre elles et de l'esprit d'où elles émanent. C'est un fourmillement de perfections autour d'un centre inaccessible.

2. *Les formules palamites.* — Les formules employées par Palamas répondent bien à ce concept.

En Dieu, il y a l'essence et ce qui est autour de l'essence : la nature et ce qui provient, émane de la nature. Il y a l'élément supérieur et l'élément inférieur et subordonné; la θεότης ὑπερκειμένη, qui est l'οὐσία, et la θεότης ὑφειμένη, qui est l'ἐνέργεια, ou plutôt les θεότητες ὑφειμέναι, car les opérations de Dieu, ses attributs sont multiples et variés, et rien n'empêche d'employer le pluriel. Dans sa seconde lettre à Acindyne, Palamas dit, par exemple, que « le don déifiant de l'Esprit est une divinité inférieure, don de la divinité supérieure : ἡ θεοποιὸς δωρεὰ τοῦ Πνεύματός ἐστι θεότης ὑφειμένη, δῶρον οὖσα τῆς ὑπερκειμένης ». Ces multiples divinités ne font pourtant qu'un seul Dieu, parce qu'elles ne subsistent pas par elles-mêmes; elles ne sont ni des essences ni des hypostases; mais elles subsistent, elles sont enracinées dans l'unique essence ou divinité supérieure possédée par les trois personnes. Elles sont ἀνούσιοι, ἀνυπόστατοι; ou mieux ἐνούσιοι, ἐνυπόστατοι.

On ne peut pas dire, cependant, que ces θεότητες soient des accidents, au sens propre du mot, bien que quelques-uns leur donne ce nom. Ce sont des quasi-accidents, συμβεβηκός πως. Voici un passage caractéristique : « Dieu a quelque chose qui n'est pas substance, ἔχει καὶ ὃ μὴ ἔστιν οὐσία. Mais, de ce que cela n'est pas substance, il ne s'ensuit pas que ce soit un accident; car ce qui non seulement est stable mais encore exempt d'augmentation et de diminution ne saurait être catalogué parmi les accidents. Mais, du fait que ce n'est ni un accident ni une substance, cela ne veut point dire que ce soit un pur néant : c'est véritablement quelque chose d'existant. Ce n'est pas un accident, puisque c'est quelque chose d'absolument immuable. Ce n'est pas non plus une substance, puisque cela ne subsiste pas en soi. C'est, disent certains théologiens, quelque chose comme un accident, voulant seulement indiquer par là que ce n'est pas une substance : διὸ καὶ συμβεβηκός πώς ἐστι παρ' ὧν θεολόγων τοῦτο λέγεται, τοῦτο δεικνύντων μόνον, ὅτι οὐκ ἔστιν οὐσία ». *Capita physica, theologica*... 135, *P. G.*, t. CL, col. 1216. Notre théologien ajoute : « Si Dieu agit par sa volonté, et non pas simplement par son être, autre chose donc est son vouloir et autre chose son être. Si donc la volonté divine est, en Dieu, autre chose que la nature, sans cependant être une substance, s'ensuit-il qu'elle n'existe pas ? En aucune manière; mais elle existe en Dieu, qui n'a pas seulement une essence, mais aussi une volonté, par laquelle il agit. Cette volonté, on peut l'appeler un quasi-accident parce que ce n'est pas une substance; et on peut lui refuser le nom d'accident, parce qu'elle n'introduit aucune composition, aucun changement. Dieu donc possède quelque chose qui est substance, et quelque chose qui n'est pas substance sans cependant mériter le nom d'accident, à savoir la volonté et l'opération : ἔχει ἄρα ὁ Θεὸς καὶ ὃ οὐσία, καὶ ὃ μὴ οὐσία, κἂν εἰ μὴ συμβεβηκὸς καλοῖτο, τὴν θείαν δηλονότι βουλὴν καὶ ἐνέργειαν. » *Ibid.*, col. 1216 D.

Palamas repousse l'adage de la théodicée orthodoxe : *Dieu est ce qu'il a.* Pour lui, autre chose est le possesseur, autre chose ce qui est possédé; autre chose est l'essence, autre chose l'opération; autre chose l'intelligence, autre chose la volonté; autre chose la bonté, autre chose la justice, et ainsi de tous les attributs, qui se distinguent *réellement en Dieu*, et de l'essence et entre eux, bien qu'ils soient toujours nécessairement unis à l'essence et dans l'essence, et qu'ils ne soient *séparables* que par une opération de notre esprit, κατ' ἐπίνοιαν. Il ne faut pas, en effet, confondre *distinction* et *séparation*, διαφορὰ καὶ διαίρεσις. Il y a, en Dieu, des distinctions réelles, indépendantes de l'opération de notre esprit; il n'y a en lui aucune séparation réelle, mais tout ce qu'il est et tout ce qu'il a reste inséparablement et éternellement uni.

3. *Multiples différences entre l'essence divine et ses opérations ou attributs.* — Pour montrer que autre chose est l'essence divine, autre chose ses opérations et attributs, Palamas s'est plu à danner de longues énumérations des propriétés de l'une et des autres.

a) L'opuscule *Adversus Palamam* publié par Arcudius sous le nom de Démétrius Cydonès, *P. G.*, t. CLIV, col. 835-864 (il n'est pas de cet auteur, mais vraisemblablement du moine Niphon), relate jusqu'à vingt-quatre différences ou modes de distinction, τρόποι διακρίσεως, établis par Grégoire Palamas et ses disciples entre l'essence divine et son opération. Manuel Calécas, *De essentia et operatione*, *P. G.*, t. CLII, col. 316-317, donne une liste de différences encore plus riche. Contentons-nous de signaler les principales :

1° La divinité supérieure est essence et hypostase; la divinité inférieure n'est ni essence, ni hypostase. 2° L'essence de Dieu est le possesseur, τὸ ἔχον; l'opération, la chose possédée, τὸ ἐχόμενον. 3° L'essence se dit seulement au singulier; l'opération supporte et le singulier et le pluriel. 4° L'essence est la cause, le principe, αἰτία; les opérations sont les effets, ἀποτελέσματα, effets provenant de Dieu, non par voie de création, mais par voie de production, de procession physique. 5° L'essence est invisible et incompréhensible; l'ἐνέργεια est visible même par l'œil corporel

surélevé par la puissance de Dieu, et elle est connaissable et compréhensible. 6° La première est absolument immobile; la seconde est mobile et mouvement, τὴν δ'ἐνέργειαν κινουμένην καὶ κίνησιν. 7° L'une est imparticipable, l'autre participable par les créatures. 8° L'essence ne présente en elle-même aucune différence; les opérations diffèrent et de l'essence et entre elles; c'est pourquoi la première est au-dessus de tout nom, tandis que les secondes peuvent être désignées par un nom spécial. 9° L'essence est absolue, sans relation, inimitable; les opérations sont relatives et imitables. 10° L'essence est immortelle en elle-même; l'opération n'est immortelle qu'à cause de l'essence; par elle-même elle peut disparaître, si on la considère du côté de la créature, ἡ ἐνέργεια διὰ μὲν τὴν οὐσίαν ἀθανατός, δι'αὐτὴν δὲ νέκρωσις. 11° L'essence, en tant qu'imparticipable, l'emporte infiniment sur l'opération, qui est participable, καὶ τὸ μὲν, ὡς ἀμέθεκτον, ἀπειράκις ἀπείρως ὑπέρκειται· τὸ δ'ὡς μεθεκτόν, ἀπειράκις ἀπείρως ὑφεῖται. Cf. *P. G.*, t. CLII, col. 316 D; t. CLIV, col. 848 A, où l'on trouvera plusieurs citations des écrits de Palamas.

b) Malgré ces multiples différences, l'essence et les opérations ont cependant quelques attributs et quelques noms en commun. La première et les secondes font partie du Dieu unique, sont divines, et par le fait sont également increées et éternelles. On peut les désigner par le nom de θεότης et même par celui de Θεός. Un point capital pour Palamas est que l'opération, l'ἐνέργεια divine, peut recevoir le nom de θεότης; et comme il est possible de distinguer un nombre infini d'opérations et d'attributs, il est permis de parler de plusieurs θεότητες. Attaqué par ses adversaires sur cette terminologie, au concile de 1351, il parut, un instant, renoncer à l'emploi du pluriel: mais ce fut une concession de pure forme et passagère. Dans le décret final du concile, on maintint que, d'après les Pères, l'opération divine pouvait être appelée θεότης; cf. *P. G.*, t. CLI, col. 725 D, 730-731; 742-745.

4. *La nature de la lumière thaborique et de la grâce déifiante.* — Si, dans l'ordre historique du développement du système, la question de la lumière du Thabor vient en première ligne, comme nous l'avons montré plus haut, une fois ce système pleinement élaboré, elle ne fait figure que de détail, de partie rentrant dans le tout. Mais cette partie est importante, car Palamas a greffé sur la lumière thaborique toute la question du surnaturel, de la divinisation des créatures par la grâce et la gloire.

Qu'est, en effet, pour lui la lumière dont resplendit Jésus sur le Thabor ? C'est une ἐνέργεια divine de premier ordre; c'est le rejaillissement, la splendeur, la gloire, la forme, μορφή, la beauté, la lumière essentielle de Dieu, la grâce déifiante, ἡ θεοποιὸς χάρις, le royaume des cieux promis aux anges et aux hommes. Comme les autres ἐνέργειαι, celle-ci est increée et éternelle. C'est par elle que nous devenons participants de la nature divine, comme l'enseigne saint Pierre. Les apôtres, sur le Thabor, purent la contempler de leurs yeux corporels par un effet de la puissance divine; car leurs forces purement naturelles, ni l'œil du corps, ni le regard de l'esprit ne seraient capables de cette vision. Palamas reconnaît donc la nécessité d'une surélévation des facultés naturelles pour contempler l'éclat jaillissant de la divinité. Mais cette surélévation elle-même est une opération divine increée : οὐ μόνον τὸ φῶς ἄκτιστον, ἀλλὰ καὶ ἡ δύναμις καθ'ἣν ὁρᾶται. *P. G.*, t. CL, col. 818 A, 1224 A. D'après notre théologien, la grâce de la divinisation ne pose rien de créé dans l'âme déifiée. Tout part de Dieu et est éternel et increé. La lumière divine est à la fois ce qui est vu et ce par quoi elle est vue.

Au demeurant, la lumière divine, la grâce déifiante se diversifie et se diffuse dans les créatures sans subir de division en elle-même, ἀμερίστως μεριζομένη. Elle est participée de diverses manières et à des degrés inégaux, suivant la capacité et les dispositions de ceux qui la reçoivent. C'est pourquoi elle est à la fois une et multiple. Ces opérations et puissances divinisatrices, αἱ τοῦ Πνεύματος δυνάμεις τε καὶ ἐνέργειαι, sont innombrables. Le prophète Isaïe en énumère sept, parce que, chez les Hébreux, le nombre sept est synonyme de beaucoup. C'est une grossière hérésie de déclarer créés ces dons de l'Esprit, car ce sont des processions, des manifestations et des opérations ou énergies physiques du même Esprit, éternelles et increées comme lui : πρόοδοι γὰρ τὰ τοιαῦτα, καὶ ἐκφάνσεις καὶ ἐνέργειαι φυσικαὶ τοῦ ἑνὸς Πνεύματός εἰσι. *Capita theologica*, 69-71, *P. G.*, t. CL, col. 1169-1172.

Cette divinisation des créatures par des puissances increées permet de leur attribuer, par une sorte de communication des idiomes, les propriétés mêmes de ces puissances et de ces opérations de l'Esprit. Ceux qui participent à la lumière divine soit dès ici-bas, soit dans l'autre vie, — il n'y a entre les deux visions qu'une question de degré, — sont appelés dieux, éternels et increés. Palamas écrit : « Non seulement cette grâce est increée, mais increé est également son effet : οὐ μόνον δὲ ἡ τοιαύτη χάρις ἄκτιστός ἐστι, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀποτέλεσμα τῆς τοῦ Θεοῦ τοιαύτης ἐνεργείας ἄκτιστόν ἐστι... Paul était créé tant qu'il ne vivait que de la vie naturelle reçue par création; mais du jour où il vécut de la vie divine et éternelle du Verbe habitant en lui, il devint increé par la grâce... Comment la grâce ne serait-elle pas increée, alors que ceux qui y participent sont tous increés et dieux ? ἀλλὰ γὰρ ἄκτιστοι μὲν οὗτοι πάντες χάριτι, ὥσπερ δὴ καὶ θεοί. *Lettre à Acindyne*; cf. *Adversus Palamam*, *P. G.*, t. CLIV, col. 860-861.

A la question de la nature de la lumière thaborique et de la grâce déifiante est intimement liée celle de la nature de la béatitude des saints dans le ciel. C'est un dogme de la théologie palamite que Dieu considéré en lui-même, c'est-à-dire dans son essence et sa nature, est absolument invisible et inaccessible à toute créature, ange ou homme. Le *Deum nemo vidit unquam* de l'Écriture ne s'applique pas seulement dans l'ordre naturel, mais aussi dans l'ordre surnaturel. La divinisation des créatures intelligentes par la grâce ne les rend nullement capables de voir Dieu face à face, tel qu'il est en lui-même. Palamas oublie le *Videbimus eum sicuti est* de la première épître de saint Jean. Ce que les anges fidèles et les saints contemplent dans le ciel, ce qui les béatifie, ce n'est pas la vision même de Dieu en trois personnes considéré dans son être intime, c'est la vision de la gloire, de l'éclat, de la lumière qui jaillit, resplendit de l'essence divine et de chacune des trois personnes. Les apôtres, au Thabor, eurent donc un commencement de vision béatifique. La lumière thaborique, c'est le royaume même de Dieu promis aux élus. Six jours avant la Transfiguration, Jésus-Christ n'avait-il pas prédit que quelques-uns de ceux qui l'écoutaient alors ne goûteraient pas la mort avant de voir le Fils de l'homme venant dans son royaume ?

5. *Fondements philosophiques et théologiques du système.* — Le système de Palamas est incontestablement une nouveauté dans l'histoire de la théologie byzantine. On n'en trouve nulle part l'équivalent dans la période antérieure.

De ce caractère de nouveauté le théologien hésychaste et ses disciples ont eu conscience et ils n'ont pas fait difficulté de le reconnaître. Ils se sont posés en révélateurs de mystères cachés jusqu'à eux dans

les sources de la foi, Écriture et Tradition. C'est ce que déclare ouvertement l'auteur du τόμος ἁγιορειτικός, Philothée Kokkinos, au début du document : la révélation palamite est assimilée à la révélation évangélique. Ce que les mystères révélés dans l'Évangile, et en particulier le dogme de la Trinité, ont été par rapport à la loi mosaïque, les arcanes de l'hésychasme, dévoilés par ceux qui les ont expérimentés, le sont par rapport à la loi évangélique. Sous la loi mosaïque, les prophètes seuls eurent connaissance des mystères révélés par le Verbe fait chair. Sous la loi évangélique, les secrets de la vie future sont manifestés à ceux qui, ayant renoncé pleinement au monde, s'adonnent à la vie contemplative, à l'ἡσυχία, « qui par une exacte vigilance et une prière sincère, s'élevant au-dessus d'eux-mêmes, passent en Dieu, et par l'union mystique et ineffable qu'ils contractent avec lui, sont initiés aux choses qui surpassent tout entendement : καὶ διὰ προσοχῆς ἀκριβοῦς καὶ προσευχῆς εἰλικρινοῦς ὑπὲρ ἑαυτοὺς γενόμενοι καὶ γεγονότες ἐν Θεῷ, διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν μυστικῆς ὑπὲρ νοῦν ἑνώσεως, τὰ ὑπὲρ νοῦν ἐμυήθησαν. » *P. G.*, t. CL, col. 1228C. Au témoignage d'Acindyne, Ἔκθεσις ἐπίτομος τῶν τοῦ Παλαμᾶ πονηροτάτων αἱρέσεων, dans le *cod. Monacensis 223*, fol. 23v°, Palamas avouait enseigner une théologie nouvelle inconnue des anciens Pères : « Ce sont, disait-il, des mystères demeurés cachés jusqu'à ce jour et qui se trouvent indiqués seulement en énigme dans la sainte Écriture, tout comme ce qui regardait le Christ avant son incarnation, μυστήρια γὰρ εἶναι ταῦτα μέχρι τοῦ παρόντος ἀπόκρυφα, ἐν μόνοις αἰνίγμασι κείμενα παρὰ τῇ θείᾳ Γραφῇ, ὥσπερ καὶ τὰ περὶ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ πρὶν σαρκωθῆναι αὐτόν. » D'après le même Acindyne, au métropolite de Ténédos, qui leur disait qu'il fallait se contenter du symbole de la foi, les palamites répondirent, — c'était en 1344 — : « Le symbole suffit aux porchers mais non à des hommes spirituels : ἀκούσας παρ' αὐτῶν χοιροβοσκοῖς ταύτην ἀρκεῖν τὴν πίστιν, οὐ πνευματικοῖς ἀνδράσι. » Acindyne, Λόγος πρὸς τὸν μακαριώτατον πατριάρχην κῦρ Ἰωάννην καὶ τὴν περὶ αὐτὸν σύνοδον, *cod. cit.*, fol. 55.

De même, à la première session du concile de 1351, la théologie nouvelle fut présentée comme un développement légitime de la définition du VIe concile, ἥτις οὐδὲ προσθήκη ἂν καλοῖτο δικαίως, ὡς ἀνάπτυξις οὖσα τῆς οἰκουμενικῆς ἕκτης συνόδου. *P. G.*, t. CLI, col. 722 B. Et au concile de 1368, le tome de ce même concile de 1351 fut acclamé comme la colonne de l'orthodoxie, la règle infaillible des dogmes de la foi, le *développement et le commentaire des saints Évangiles et du symbole divin*, καὶ τῶν ἱερῶν εὐαγγελίων καὶ τοῦ θείου συμβόλου ἀνάπτυξιν καὶ ἐξήγησιν. *P. G.*, *ibid.*, col. 714 C; cf. col. 702 D.

Un peu plus tard, Marc d'Éphèse, dans ses Κεφάλαια συλλογιστικὰ περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας, déclarait qu'il ne fallait pas s'étonner de ne pas rencontrer chez les anciens la distinction claire et nette entre l'essence de Dieu et son opération. Si, de nos jours, disait-il, après la confirmation solennelle de la vérité et la reconnaissance universelle de la monarchie divine, les partisans de la science profane ont créé à l'Église tant d'embarras à ce sujet et l'ont accusée de polythéisme, que n'auraient pas fait autrefois ceux qui s'enorgueillissaient de leur vaine sagesse et ne cherchaient qu'une occasion de prendre en défaut nos docteurs ? C'est pourquoi les théologiens ont insisté davantage sur la simplicité de Dieu que sur la distinction qui se trouve en lui. A ceux qui avaient peine à admettre la distinction des hypostases, il ne fallait pas imposer la distinction des opérations. C'est avec une sage discrétion que les dogmes divins ont été éclaircis suivant les temps, la divine sagesse utilisant pour cela les folles attaques de l'hérésie : καὶ γὰρ οὐδ' ἦν εὔλογον τοῖς μήπω καθαρῶς τὴν τῶν ὑποστάσεων παραδεξαμένοις ἔτι καὶ τὴν τῶν ἐνεργειῶν ἐπιφορτίζειν διάκρισιν. » W. Gass. *Die Mystik des Nicolaus Cabasilas*, 2e appendice, Greifswald, 1849, ne donne pas ce passage, que nous tirons du *Canon Oxoniensis 49*.

Il faut reconnaître que l'audace de Palamas n'était pas petite d'oser présenter d'emblée une pareille quantité d'innovations dans une Église où le conservatisme doctrinal et l'attachement aux antiques formules étaient poussés à l'extrême. Aussi verrons-nous cette théologie soulever une longue tempête et n'arriver à s'imposer comme doctrine officielle que par l'appui de la force brutale. Tout ce que Palamas pouvait recueillir dans la tradition antérieure comme fondement *lointain* et *équivoque* de son système, c'était : 1° Le langage anthropomorphique habituellement reçu sur Dieu et ses perfections, langage nécessairement impropre et faux, si on le prend à la lettre, et que le philosophe et le théologien corrigent dans leur esprit par des sous-entendus sauvegardant la transcendance absolue de l'être divin; 2° des expressions également anthropomorphiques, entremêlées de métaphores, de synecdoques et d'autres figures habituelles aux orateurs et aux poètes, sur la lumière du Thabor; 3° la doctrine de certains Pères grecs, spécialement des adversaires d'Eunomius et d'Aétius, sur l'incompréhensibilité de Dieu; 4° le langage figuré des mystiques byzantins sur la vision de la lumière divine et la divinisation de l'homme par la grâce.

Ces éléments équivoques, le théologien hésychaste et ses disciples les ont, en effet, utilisés. Tout d'abord, il est visible que Palamas se fait de Dieu une conception anthropomorphique. Il le conçoit sur le modèle de l'âme humaine avec ses diverses facultés et énergies. Il admet en lui ce que nos théologiens appellent la composition métaphysique réunissant une substance et des accidents émanant physiquement de cette substance et subsistant en elle, quoique lui étant inséparablement unis et ne pouvant subsister hors d'elle. La transcendance de l'être divin lui échappe. Il croit que Dieu est une essence à la manière des créatures, alors qu'il est au-dessus de toute essence. Du même coup il détruit l'absolue simplicité de l'être divin, et admet en lui une foule de distinctions réelles mineures. Sans doute, nous l'avons entendu plus haut nous dire que les opérations, les attributs émanant de l'essence divine, ces θεότητες ὑφειμέναι dont il parle si souvent, n'étaient pas de vrais accidents; mais cela vient de ce qu'il se fait de l'accident une conception particulière. Il concède, du reste, que ce sont des quasi-accidents et cela suffit pour nous révéler la grosse erreur philosophique de son système. Cette erreur originelle perce à chaque page de ses écrits et spécialement par les comparaisons auxquelles il a recours pour nous manifester sa pensée. C'est, par exemple, celle du soleil et de ses rayons, que tous les palamites affectionnent, et celle de l'esprit humain avec ses multiples pensées ou facultés, qui revient si souvent. De même, nous dit Palamas, que l'âme humaine ne perd pas sa simplicité par le fait qu'il y a en elle multiplicité de pensées ou de puissances; de même la simplicité divine n'est pas détruite par la multiplicité des opérations et perfections émanant de son essence et réellement distinctes de celle-ci et entre elles. Un être n'est dit composé, σύνθετος, que lorsqu'il est formé de choses existant ou pouvant exister séparément dans la réalité, c'est-à-dire, pour parler le langage de nos théologiens, dans le cas d'une distinction réelle majeure. Deux choses font que Dieu reste simple malgré la multiplicité de ses opérations réellement distinctes : c'est que ces opérations sont inséparables de son essence, et

qu'elles sont toujours en acte, éternelles et immuables : Πῶς δὲ ἡ ἐνέργεια ἐνθεωρουμένη τῷ Θεῷ φεύγει τὴν σύνθεσιν· Ἐπειδὴ μόνος ἀπαθεστάτην ἔχει τὴν ἐνέργειαν, ἐνεργῶν μόνον, ἀλλ' οὐχὶ καὶ πάσχων κατ' αὐτήν, οὐδὲ γινόμενος, οὐδὲ ἀλλοιούμενος. » *Capita theologica*, 128, *P. G.*, t. CL, col. 1212 A. En d'autres termes, d'après Palamas, pour qu'il y ait composition vraie, il faut qu'il y ait séparabilité réelle, et non pas simplement séparabilité mentale, κατ' ἐπίνοιαν, des éléments composants.

On a rapproché du platonisme, ou plutôt du néoplatonisme, la conception palamite de la divinité; cf. Nicéphore Grégoras, *Hist. byzant.*, l. XXXV, *P. G.*, t. CXLIX, col. 425-428. Il y a, en effet, quelque ressemblance lointaine entre les deux systèmes. Des deux côtés l'essence divine est considérée comme inaccessible, invisible et n'entrant pas par elle-même directement en contact avec les créatures. Mais, alors que les philosophes néo-platoniciens placent entre Dieu et le monde des êtres intermédiaires, idées abstraites, puissances mal définies (par exemple les δυνάμεις de Philon), ou bien éons, Palamas fait tout entrer en Dieu et nous parle de la θεότης ὑπερκειμένη et des θεότητες ὑφειμέναι. Ce qu'on peut affirmer sans crainte de se tromper, c'est que le théologien hésychaste platonise sans le savoir. Il ne faut point voir en lui un philosophe. Bien au contraire, lui et les siens ont en horreur la sagesse profane et les syllogismes de Barlaam et de Grégoras. Pour se défendre contre leurs adversaires qui les attaquent au nom des principes de la raison, ils se posent en théologiens, et en appellent à l'autorité de l'Écriture et des Pères. La question qu'ils ont soulevée doit se résoudre selon eux, non d'après les principes de la philosophie, mais par ceux de la théologie, c'est-à-dire par voie d'autorité. Aussi voyons-nous Palamas, dès le début de la querelle sur la nature de la lumière thaborique, opposer à Barlaam une collection choisie de textes patristiques. Les citations des Pères reviennent continuellement dans les écrits palamites, et la controverse qu'ils ont suscitée a roulé presque tout entière sur l'exégèse de ces textes. Les antipalamites ont été obligés d'accepter la lutte sur ce terrain. C'est donc fausser la perspective de cette controverse que de la présenter, à la suite de quelques historiens, comme une lutte entre deux courants philosophiques : platonisme et aristotélisme; ou encore : réalisme et nominalisme. La polémique a été essentiellement d'ordre religieux et théologique. Elle a surtout fait appel à des arguments d'ordre positif, empruntés à l'Écriture sainte et aux Pères; et, si la scolastique spéculative y a eu sa part, elle a été introduite par les citations patristiques. Deux courants théologiques se sont affrontés : l'un aux allures novatrices, se présentant comme révélateur de secrets encore inconnus, ou mal éclaircis, contenus dans le dépôt révélé; l'autre conservateur, s'en tenant au symbole de la foi et aux définitions des anciens conciles et rejetant toute discussion sur des problèmes dogmatiques nouveaux. Le courant proprement philosophique n'a guère été représenté que par Barlaam, qui fut lâché par tout le monde, dès que le débat prit un caractère public, et par le hiéromoine Prochoros Cydonès, un traducteur et un disciple de saint Thomas d'Aquin, qui donna beaucoup de fil à retordre au patriarche Philothée.

Palamas avait-il donc si beau jeu sur le terrain de la théologie positive ? Non pas certes. Mais il pouvait y faire figure de combattant plus facilement que sur le terrain de la philosophie, où il était battu d'avance. Il pouvait d'abord, comme nous l'avons dit, se réfugier derrière les anthropomorphismes du langage courant, que les Pères, comme tout le monde, ont employés, sans toujours y mettre expressément les correctifs qui s'imposent. Aussi, lui et les siens ont-ils pu composer des florilèges patristiques très nourris de passages vagues et sans portée, qu'ils ont tirés à eux par une exégèse sophistique et toute subjective. Ces florilèges n'ont aucune valeur probante pour le système qu'ils ont pour but d'étayer. On est étonné, en les parcourant, de la cécité exégétique de leurs auteurs et de l'aplomb avec lequel ils mettent en ligne quantité de textes qui n'ont rien à voir avec leurs théories. Sans doute, sur la lumière thaborique, certains Pères ont parlé d'une manière assez obscure. On trouve, par exemple, dans les homélies de saint Jean Damascène et de saint André de Crète, dans les écrits de saint Maxime, chez d'autres encore des expressions qui, à première vue, paraissent favoriser en quelque façon la théologie nouvelle; mais ce n'est qu'une apparence, et les théologiens antipalamites n'ont pas eu beaucoup de peine à dissiper ces équivoques verbales. Ils ont pu, à leur tour, réunir bon nombre de passages où l'absolue simplicité de Dieu est expressément enseignée et les distinctions palamites explicitement condamnées. Signalons, par exemple, un extrait de saint Nicéphore, tiré du *Premier Antirrhétique contre Constantin Copronyme*, 41, *P. G.*, t. C, col. 304-305, faussement attribué par les deux partis à saint Théodore Graptos, qui revient perpétuellement dans les écrits polémiques de l'époque et a mis à la torture Palamas et les siens; plusieurs passages de saint Maxime, du pseudo-Denys et d'autres, que Nicéphore Grégoras a réunis dans sa discussion avec Nil Cabasilas, *Hist. byzant.*, l. XXII-XXIV, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 1328-1433.

Palamas abuse spécialement de l'autorité des Pères, quand il cherche à établir la distinction réelle qu'il met entre l'essence divine et son opération par les passages où les Pères prouvent contre les hérétiques la distinction réelle des personnes divines entre elles. Pour lui, en effet, les deux distinctions vont de pair et sont de même ordre. Il raisonne de la manière suivante : si la simplicité de Dieu n'est pas détruite par la distinction réelle des personnes divines entre elles, elle n'est pas ruinée non plus par la distinction réelle entre l'essence divine et ses opérations et attributs. Ce raisonnement sous-entend une autre affirmation de notre théologien : c'est que non seulement les personnes diffèrent entre elles, mais chacune d'elles diffère réellement de l'essence. Il y a entre l'essence et chaque personne la même distinction et différence qu'entre l'essence et l'opération; cf. le dialogue *Theophanes*, *P. G.*, t. CL, col. 929 A, et *Capita theologica*, 135, *ibid.*, col. 1216 C : τῶν ὑποστάσεων ἑκάστη μήτε οὐσία ἐστὶ μήτε συμβεβηκός; cf. aussi sa *Confession de foi*, *P. G.*, t. CLI, col. 766 BC. D'après lui, de même qu'on dit : ἄλλο ἡ οὐσία καὶ ἄλλο ἡ ἐνέργεια, on doit dire aussi : ἄλλο ἡ οὐσία καὶ ἄλλο ἡ ὑπόστασις. C'est faire la confusion de l'absolu et du relatif, et compromettre encore davantage la simplicité de l'être divin.

Le théologien hésychaste va également chercher chez les Pères les textes qui proclament l'incompréhensibilité de Dieu pour en conclure que l'essence divine est absolument invisible, inaccessible, imparticipable aux créatures, même déifiées par la grâce. Il oppose de même les textes scripturaires qui tantôt disent que personne n'a jamais vu Dieu, tantôt promettent sa vision face à face, tel qu'il est. Il déduit de là que Dieu est absolument invisible quant à l'essence, mais qu'il est visible quant à son opération. La vision de Dieu face à face doit s'entendre de la contemplation de quelque chose qui sort de Dieu, non de l'essence de Dieu elle-même. Par cette doctrine, il satisfait les aspirations des mystiques et leur promet la vision de Dieu dès ici-bas, c'est-à-dire de sa lumière et de sa gloire, sans tomber dans le massalianisme. De ces considérations il déduit la règle d'herméneutique

suivante, qu'il applique aussi bien aux textes de l'Écriture qu'à ceux des Pères : « Quand tu lis que Dieu est incommunicable et inaccessible, entends-le de son essence. Quand tu lis, au contraire, qu'il se communique aux créatures, qu'il est vu face à face, entends-le de son opération. » Cf. *Theophanes, loc. cit.*, col. 937 D, 938 B; *Capita theologica*, 149, 150, *ibid.*, col. 1224-1225. Comme nous l'avons dit plus haut, l'invisibilité de l'essence divine, même pour les esprits bienheureux et les élus, est pour Palamas un axiome, qu'admettent avec lui un grand nombre de Byzantins, en dehors de toute controverse. Cette opinion se fondait sur plusieurs textes des Pères grecs, qu'il faut, sans doute, entendre soit de la vision par les seules forces naturelles, soit de l'incompréhensibilité proprement dite de l'être divin. Comme le disent nos théologiens, Dieu est vu tout entier par les bienheureux, puisqu'il est simple; mais il ne peut être vu totalement par aucune créature, *totus videtur, sed non totaliter*. Les Byzantins dont nous parlons ne paraissent pas avoir fait cette distinction nécessaire. Palamas tirait de là quelque soutien pour sa théorie, et pouvait mettre dans l'embarras ceux de ses adversaires qui acceptaient son postulat.

Il croyait aussi trouver un appui dans la définition du VIe concile œcuménique proclamant l'existence en Jésus-Christ de deux natures et de deux opérations, et nous avons vu que le concile de 1351 présentait la nouvelle doctrine comme un développement, ἀνάπτυξις, de cette définition. On y arrivait par ce raisonnement : Le concile proclame deux natures et deux opérations : si l'opération humaine est réellement distincte de la nature humaine, il faut aussi que l'opération divine soit réellement distincte de la nature divine : sans cela, les termes de la définition ne tiendraient plus. Cet argument revient surtout dans les écrits palamites.

Enfin notre théologien ne manquait pas de recourir à d'autres raisonnements théologiques cousus de subtils sophismes. Il disait, par exemple : Si, en Dieu, l'opération ne diffère pas de l'essence, en lui engendrer, γεννᾶν, sera la même chose que créer, ποιεῖν. Il n'y aura donc aucune différence entre le Fils et le Saint-Esprit, d'une part, et les créatures, de l'autre. *Capita theologica*, 96 et sq., *loc. cit.*, col. 1189. Il triomphait aussi de ses adversaires en leur prêtant le pur nominalisme, et en leur faisant nier que Dieu soit une nature agissante. Or saint Maxime avait dit : Une nature sans activité est un pur néant. Barlaam et Acindyne étaient donc des athées. Ils étaient aussi des polythéistes, parce qu'en affirmant que les opérations de Dieu étaient créées, ils unissaient le créé et l'incréé en un tout monstrueux.

6. *Des multiples erreurs renfermées dans le système palamite.* — Si Palamas et les siens accusaient leurs adversaires d'erreurs imaginaires, ces derniers reprochaient aux novateurs de ressusciter à peu près toutes les anciennes hérésies, et ils n'avaient pas trop de peine à le démontrer sans avoir besoin de travestir leur pensée.

En s'attaquant, en effet, à l'absolue simplicité de l'être divin, Palamas adultérait gravement la notion de Dieu et, celle-ci une fois compromise, à quelles monstrueuses erreurs n'aboutit-on pas par voie de déduction logique ? On peut voir les spécimens de ces déductions dans les deux documents anonymes publiés par Allatius dans son ouvrage, *De libris ecclesiasticis Græcorum dissertatio II*, et reproduits par Migne, *P. G.*, t. CL, col. 846-876. Par le même procédé, Nicéphore Grégoras a accusé Palamas de pervertir la notion du mystère de l'incarnation et de nier la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, *Hist. byzant.*, l. XXIV, *P. G.*, t. CXLVIII, col. 1425-1433. Nous ne suivrons pas cette piste dialectique, qui pourrait nous mener fort loin. Qu'il nous suffise de noter les erreurs contenues explicitement dans l'énoncé des thèses palamites comparées à la doctrine catholique.

a) Comme nous l'avons déjà dit, l'erreur fondamentale du système est d'admettre en Dieu une composition de nature et de personnes, de substance et d'accidents, d'essence et de propriétés physiques découlant de l'essence, d'élément primaire et d'élément secondaire. Cette erreur, loin d'être atténuée par la terminologie, est au contraire mise par elle en un relief criard, intolérable aux oreilles pies. Pareil langage était jusque-là inouï dans l'histoire de la théologie chrétienne. Deux siècles pourtant avant Palamas, le théologien latin Gilbert de la Porrée avait enseigné la même erreur que lui sur la distinction réelle entre l'essence divine et les personnes divines. S'il n'avait point admis, à ce qu'il semble, de distinction réelle entre l'essence et les attributs, il en posait une entre Dieu et la divinité; ce qui ressemble un peu à la divinité supérieure et à la divinité inférieure de Palamas. On sait qu'il fut condamné au concile de Reims (1148); cf. l'article GILBERT DE LA PORRÉE, t. VI, col. 1350-1358. Deux propositions de ce concile s'opposent directement à la doctrine palamite : *Credimus Deum nonnisi sapientia, quæ est ipse Deus, sapientem esse, nonnisi ea magnitudine, quæ est ipse Deus, magnum esse... Credimus et confitemur solum Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum æternum esse,* NEC ALIQUAS OMNINO RES, *sive relationes, sive proprietates, sive singularitates vel unitates dicantur, et hujusmodi alia, adesse Deo, quæ sint ab æterno, quæ non sint Deus.* Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbol. et defin.*, n. 389, 391. La même erreur de la distinction réelle entre l'essence divine et chaque personne de la Trinité fut soutenue par l'abbé Joachim de Flore et condamnée par le quatrième concile de Latran (1215) : *Credimus et confitemur quia quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina.* Denzinger, *op. cit.*, n. 432. Quant à la distinction réelle entre l'essence divine et son opération, qui est proprement le dogme palamite, elle est explicitement rejetée par la profession de foi du XVe concile de Tolède (688), approuvée par le pape Sergius Ier : *Hoc est Deo esse, quod velle : hoc velle, quod sapere : quod tamen de homine dici non potest. Aliud quippe est homini id, quod est sine velle, et aliud velle etiam sine sapere. In Deo autem non est ita, quia simplex ita natura est, et ideo hoc est illi esse, quod velle, quod sapere...* Denzinger, *ibid.*, n. 294. Le palamisme se heurte enfin à l'affirmation dogmatique du concile du Vatican : *Deus est substantia spiritualis omnino simplex,* Denzinger, n. 1782; de sorte que cette doctrine considérée dans son principe fondamental n'est pas seulement une grave erreur philosophique; c'est aussi, du point de vue catholique, une véritable hérésie.

b) Erronées et proches de l'hérésie sont les autres thèses palamites sur la grâce déifiante incréée, les dons du Saint-Esprit incréés, la puissance, la lumière par laquelle on voit la gloire de Dieu (c'est-à-dire la lumière de gloire) incréée; sur la négation du don incréé ou de l'inhabitation des personnes divines dans l'âme du juste. Pour Palamas, en effet, les personnes divines, pas plus que l'essence divine, n'entrent en relation directe avec les créatures. Ce qui est donné au juste, ce n'est pas la personne même du Saint-Esprit, mais son opération. Tout cela est inconciliable avec la doctrine catholique sur la justification codifiée par le concile de Trente, sess. VI; cf. Denzinger, *op. cit.*, n. 799, 809, 821. Ajoutons que la théorie de la grâce incréée et la conséquence qu'en tire Palamas par rapport à l'homme justifié, à qui il décerne

les épithètes d'incréé et d'éternel : ἄκτιστος, ἀΐδιος, ἀτελεύτητος, frisent le panthéisme et paraissent assimiler l'union à Dieu par la grâce à l'union hypostatique.

c) Affirmer que l'essence et les personnes divines sont absolument invisibles même aux anges et aux élus dans le ciel, et que la béatitude consiste essentiellement non à voir Dieu tel qu'il est, mais à contempler une lumière increée et éternelle jaillissant de la divinité est une hérésie opposée à la définition prononcée par le pape Benoît XII, le 29 janvier 1336, juste à la veille de la controverse entre Barlaam et Palamas. Cf. Denzinger, n. 530, et l'article BENOIT XII, t. II, col. 657-696.

d) Reste la question de la possibilité pour un œil corporel de voir, par un miracle de la toute-puissance divine, soit la lumière divine increée (thèse de Palamas), soit l'essence même de Dieu. Ce problème a été examiné par les théologiens catholiques pour ce qui regarde la vision de Dieu. Un tout petit nombre s'est prononcé pour l'affirmative. La plupart s'en tiennent à la réponse de saint Thomas. *Summa theologica*, Iª, q. XII, a. 3. L'affirmative ne saurait être qualifiée d'hérésie, mais elle fait l'effet d'un non-sens philosophique.

IV. DOCTRINE DE PALAMAS SUR D'AUTRES POINTS DE DOGME. — La question de l'essence divine et de son opération n'a pas absorbé toute l'activité théologique de Palamas. Il a laissé sur plusieurs autres points de dogme des affirmations intéressantes, des aperçus remarquables et parfois nouveaux, qu'il nous faut brièvement signaler.

1° *Sur Dieu.* — Parmi tous les attributs divins Palamas accorde la primauté à la bonté. C'est la bonté qui constitue l'essence de Dieu, οὐσίαν ἔχει τὴν ἀγαθότητα. *Capita theologica*, 34, *P. G.*, t. CL, col. 1141 D. Tout ce qu'on peut concevoir de bon se trouve en lui; ou plutôt lui-même est cela, et quelque chose au-dessus de cela, μᾶλλον δὲ ἐκεῖνός ἐστι, καὶ ὑπὲρ ἐκεῖνό ἐστι. *Ibid.* Très affirmatif sur la distinction réelle entre l'essence divine et son opération, sa gloire ou sa lumière, le théologien hésychaste tient un langage embarrassé et contradictoire, quand il s'agit de la distinction entre l'essence et les attributs *négatifs* ou *quiescents*. C'est ainsi que, dans le passage que nous venons de citer, il identifie avec l'essence la bonté, la vie, la sagesse, l'éternité, la béatitude : La vie, dit-il, est en lui, ou plutôt, il est lui-même la vie, car la vie est chose bonne, et la vie est bonté en lui. La sagesse aussi est en lui, ou plutôt il est lui-même la sagesse, car la sagesse est bonté en lui; ainsi en va-t-il de tout ce qu'on peut concevoir comme bon. Et en lui, il n'y a pas de différence entre la vie, la sagesse et la bonté et autres perfections semblables, car cette bonté concentre et réunit en elle-même dans une unité très simple toutes les perfections, et elle est conçue et dénommée par tout ce qui est bon : καὶ οὐκ ἔστιν ἐκεῖ διαφορὰ ζωῆς, καὶ σοφίας, καὶ ἀγαθότητος καὶ τῶν τοιούτων· πάντα γὰρ ἡ ἀγαθότης ἐκείνη συνειλημμένως καὶ ἑνιαίως καὶ ἁπλουστάτως συμπεριβάλλει. *Ibid.*, col. 1141 D. Il est vrai qu'il ajoute aussitôt : « Cette suprême bonté n'est pas seulement tout ce qu'on conçoit véritablement comme bon; mais en tant qu'ineffable et incompréhensible, elle est au-dessus de tout cela sans perdre son unité et sa surnaturelle simplicité. » *Ibid.*, col. 1144 A. Ailleurs, *Theophanes*, col. 945 BC, il paraît placer une distinction réelle entre l'essence et les attributs énumérés plus haut. Tout cela donne l'impression du discoureur dans les nuages, qui ne sait pas trop ce qu'il dit et patauge dans le mystère. Cette instabilité de pensée, cette tendance marquée à la contradiction a été signalée par plusieurs contemporains, qui reprochent souvent à notre théologien de nier ce qu'il a d'abord affirmé et de faire des dérobades opportunes pour échapper à l'étreinte de ses adversaires.

Dans son homélie sur la parabole du festin des noces, la 41ᵉ de la série, *P. G.*, t. CLI, col. 513-526, Palamas touche, en passant, à la question de la prédestination; mais il le fait en prédicateur répondant à une objection courante, non en théologien cherchant à sonder le mystère. L'objection est celle-ci : Pourquoi Dieu a-t-il créé les méchants, dont il a prévu le châtiment éternel? La réponse est celle-ci : Dieu appelle tous les hommes au salut, et veut le salut de tous; mais il respecte la liberté des créatures raisonnables, qui consiste à pouvoir choisir entre le bien et le mal. Reprocher à Dieu d'avoir créé les méchants revient à dire qu'il n'aurait pas dû produire à l'existence les créatures raisonnables. La malice des méchants ne devait pas empêcher Dieu de créer les bons, d'autant qu'un seul juste vaut plus qu'une multitude de pécheurs. Ceux qui devaient devenir mauvais par leur faute ont été créés à cause des bons, διὰ τοὺς ἀγαθοὺς καὶ τοὺς ἐσομένους κακοὺς ἐδημιούργησεν, col. 520 B. Au même endroit et ailleurs, notre théologien enseigne explicitement le petit nombre des élus : ὀλίγων ὄντων τῶν ἐκλεκτῶν ἔσεσθαι μελλόντων, αὐτὸς διὰ τὸ ὑπερβάλλον τῆς αὐτοῦ φιλανθρωπίας ἅπαντας ἐκάλεσεν, col. 520 C. Cf. *Hom.*, LV, éd. Sophoclès, p. 192-194.

2° *Sur la Trinité et la procession du Saint-Esprit.* — Fait remarquable dans l'histoire de la théologie grecque et byzantine, et, à notre connaissance, inouï jusque-là, Palamas expose sur le mystère des processions divines une théorie identique à celle de saint Augustin et de saint Thomas : Dieu est esprit, νοῦς, et comme esprit il a un Verbe qui l'exprime, λόγος, et un Souffle, πνεῦμα, qui est comme l'amour ineffable du Père vers le Verbe engendré, et dont le Verbe et Fils du Père se sert lui-même en se tournant vers le Père : ἐκεῖνο τὸ Πνεῦμα τοῦ ἀνωτάτου Λόγου οἷόν τις ἔρως ἐστὶν ἀπόρρητος τοῦ Γεννήτορος πρὸς αὐτὸν τὸν ἀπορρήτως γεννηθέντα Λόγον· ᾧ καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ Πατρὸς ἐπέραστος Λόγος καὶ Υἱὸς χρῆται πρὸς τὸν Γεννήτορα. *Capita theol.*, 36, *loc. cit.*, col. 1144-1145. Le Verbe de Dieu ne trouve en nous son image, ni dans la parole extérieure, λόγος προφορικός, ni dans la parole intérieure, λόγος ἐνδιάθετος, mais dans la raison en acte, dans l'acte de connaissance, ἀλλὰ κατὰ τὸν ἐμφύτως ἡμῖν, ἐξ οὗ γεγόναμεν παρὰ τοῦ κτίσαντος ἡμᾶς κατ' εἰκόνα οἰκείαν, ἐναποκείμενον τῷ νῷ λόγον, τὴν ἀεὶ ὑπάρχουσαν αὐτῷ γνῶσιν. *Op. cit.*, 35, col. 1144 C. La même doctrine des deux processions par voie de connaissance et par voie d'amour est exposée et développée à propos de l'âme humaine considérée comme l'image vivante de la Trinité. Tout comme Dieu, notre âme est intellectuelle, douée d'un verbe et d'un souffle, νοερά, λογικὴ καὶ πνευματική; elle connaît et elle aime. Elle est même la seule à avoir un νοῦς, un λόγος et un *souffle vivifiant*, μόνη νοῦν ἔχουσα, καὶ λόγον καὶ πνεῦμα ζωοποιόν ; souffle vivifiant, parce qu'elle donne la vie au corps. Sous ce dernier rapport, elle exprime mieux l'image divine que l'ange. L'ange, sans doute, a le νοῦς, le λόγος et l'amour du νοῦς pour le verbe, ἔρως τοῦ νοῦ πρὸς τὸν λόγον; mais il n'a pas le souffle, l'esprit vivifiant, ne possédant aucun corps pour lui donner la vie. *Op. cit.*, 37, 38, 39, col. 1145-1148. Ces considérations sont vraiment curieuses et originales sous la plume d'un théologien byzantin de la première moitié du XIVᵉ siècle. Palamas les a-t-il trouvées tout seul, ou les a-t-il empruntées? Nous pensons que l'idée-mère lui est venue de saint Augustin par la traduction du *De Trinitate* de Maxime Planude, peut-être de saint Thomas par la traduction du *Contra gentes* de Démétrius Cydonès, terminée la veille de Noël 1354. Les *Capita physica et theologica*, en effet, où nous trouvons l'exposé de la théorie, paraissent bien être un des derniers écrits du théologien hésychaste, et il n'est pas impossible que la traduction de Cydonès lui soit parvenue. Au demeurant,

si l'idée centrale est un emprunt, les développements sur l'âme et l'ange, images de la Trinité, paraissent bien lui appartenir.

Admettant la spéculation augustinienne et thomiste sur les processions divines, Palamas aurait dû, semble-t-il, aboutir à la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Mais la tradition de l'Église byzantine lui barrait le droit chemin de la logique. Aussi, tant dans les *Capita theologica* que dans les écrits polémiques contre les Latins, maintient-il le dogme photien de la procession du Saint-Esprit du Père seul. A en croire Philothée, *Panégyrique*, col. 627 CD, ses deux discours contre la doctrine catholique seraient si originaux et si bien étoffés, qu'ils laisseraient bien loin derrière eux toutes les productions antérieures de la polémique byzantine sur le même sujet, et que celles-ci, en comparaison, ne sont que jeux d'enfant et faibles commencements, οἷον τοὺς πρὸ αὐτοῦ πρὸς Λατίνους ὁμοῦ πάντας παιδιὰν ἀποδεῖξαι καὶ πρόσχημα διαλέξεως. L'éloge nous paraît plus qu'hyperbolique. Rien, en effet, ou à peu près rien, dans ces pièces, et aussi dans les Ἀντεπιγραφαί, qui ne se rencontre ou expressément, ou équivalemment, chez les polémistes antérieurs. Toute l'originalité du théologien hésychaste a consisté à faire jouer, dans la question présente, sa fameuse distinction entre la personne du Saint-Esprit et son énergie ou grâce ou opération D'après lui, la personne du Saint-Esprit n'est ni envoyée, ni donnée, mais seulement sa grâce et son opération. C'est seulement à ce point de vue qu'on peut dire que le Saint-Esprit vient du Fils, ἐκ τοῦ Υἱοῦ : οὐκ ἄρα ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐστὶ τὸ Πνεῦμα, εἰ μὴ τὴν χάριν εἴπῃς Πνεῦμα καὶ τὴν ἐνέργειαν. *Deuxième discours, éd. cit.*, p. 71 ; cf. p. 12. Pourquoi cela ? Parce que la mission, ἀποστολή, est commune aux trois personnes. Cette mission consiste dans la manifestation du Père, du Fils et du Saint-Esprit : non de leur essence, qui est absolument invisible et indicible, mais de leur grâce, vertu et opération, qui est commune aux trois : κοινὸν ἔργον ἡ ἀποστολή, δηλονότι ἡ φανέρωσις Πατρὸς, Υἱοῦ καὶ Πνεύματος· φανεροῦται δὲ οὐ κατ'οὐσίαν.. , ..., ἀλλὰ κατὰ τὴν χάριν καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν, ἥτις κοινή ἐστι.. *Confession de foi, P. G.*, t. CLI, col. 766.

Comme ses prédécesseurs, il est fort embarrassé pour expliquer la formule des Pères grecs : ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα. A leur exemple, il en donne les interprétations les plus fantaisistes. Ou bien il le traduit par : *avec le Fils*, σὺν τῷ Υἱῷ, μετὰ τοῦ Υἱοῦ — il n'admet pas, comme d'autres, μετὰ τὸν Υἱόν, *après le Fils* — (cf. *1er discours*, p. 25, 41; *2e discours*, p. 63: οὐ μετὰ τὸν Υἱὸν κατὰ τὴν ὕπαρξιν, ἀλλὰ μετὰ τοῦ Υἱοῦ; et p. 93 : οὐκ εἰς τὴν ἐκ, ἀλλ' εἰς τὴν σύν πρόθεσιν τὴν διά νοήσομέν τε καὶ μεταληψόμεθα); ou bien il le rapporte à la procession temporelle ou mission, ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ τοῖς ἁγιαζομένοις ἐγγίνεται, ἡνίκα ἂν δέοι (cf. *1er discours*, p. 26; *2e discours*, p. 94): ou bien il l'entend de la consubstantialité, τὸ ἀπαραλλακτόν, ἕνωσις κατ'ουσίαν καὶ ὁμοβουλίαν. *Contre les* ἐπιγραφαὶ *de Veccos, P. G.*, t. CLXI, col. 244-245.

Quant aux textes patristiques qui portent *a Patre Filioque procedit, provenit, profunditur*, s'il s'agit des formules grecques : ἐκ τοῦ Υἱοῦ πρόεισι, προχεῖται, προέρχεται, il nie qu'elles soient équivalentes pour le sens à celle-ci : ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται *Sixième* ἀντεπιγραφή, *loc. cit.*, col. 265 BC; s'il s'agit de la formule latine, il s'en tire à bon compte par le dilemme suivant : « Ou tu falsifies le texte, ou tu l'interprètes mal et tu expliques sans le secours de l'Esprit ce qui a été dit par l'intermédiaire de l'Esprit; ou tu préfères une opinion particulière à la doctrine commune : ἢ παραχαράττεις αὐτός, ἢ παραλογίζῃ καὶ παρεξηγῇ, μὴ μετὰ τοῦ Πνεύματος ἑρμηνεύων τὰ εἰρημένα διὰ τοῦ Πνεύματος· οὐ μὴν ἀλλ' εἰ καὶ τοῦτο θείημεν, ὅπερ οὐκ ἔστιν, οὐ προσδεκτέα μᾶλλον τὰ κοινῇ παραδεδομένα τῶν ἰδίως εἰρημένων ἑκάστῳ. » *Premier discours*, p. 41. Il admet pourtant que le Saint-Esprit passe éternellement à travers le Fils, ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐν τῷ Υἱῷ διήκει ἀϊδίως, *ibid.*, p. 94, tout en repoussant l'idée que le Fils jouerait, dans le cas, le rôle de canal inerte ou d'instrument, διαβατικῶς τε καὶ παροδικῶς, ἢ ὡς δι' ὀργάνου. *Ibid.*, p. 95.

Il n'arrive pas à comprendre comment les Latins peuvent dire que le Père et le Fils sont un seul principe du Saint-Esprit, tout ce qui est commun, dans la Trinité, l'étant aux trois personnes. C'est pourquoi, malgré leurs affirmations, ils posent en fait deux principes du Saint-Esprit : ce qui est absolument inacceptable. *Premier discours*, p. 16-17, 39. Barlaam, en combattant les Latins, avait émis comme plausible l'hypothèse d'un principe subalterne, subordonné à un premier principe et venant de lui, ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή. Il n'y aurait, disait-il, aucun inconvénient à poser deux principes du Saint-Esprit, à savoir le Père et le Fils, le Fils étant subordonné au Père et venant de lui : μηδὲν ἄτοπον εἶναι εἴ τις δύο μὲν ἀρχὰς λέγει, τὸν Πατέρα δηλονότι καὶ τὸν Υἱόν, μὴ μέντοι γε ἀντιδιῃρημένας μηδὲ ἀντιθέτους ἀλλήλαις, ἀλλὰ τὴν ἑτέραν ὑπὸ τὴν ἑτέραν, ἢ ἐκ τῆς ἑτέρας. Palamas repousse énergiquement cette conception, qu'il prête à tort aux Latins dans sa *Première lettre à Acindyne*, dont P. Ouspenskii, *L'Athos*, éd. Syrkou, t. III, Saint-Pétersbourg, 1892, p. 710-712, donne de longs extraits.

Pour mieux ruiner le dogme catholique, il pose en principe que l'ordre des personnes divines, tel qu'il est donné dans la formule baptismale, n'est point basé sur l'ordre éternel des processions divines, mais est purement accidentel et rappelle simplement l'ordre chronologique de la manifestation extérieure des personnes divines, le Fils ayant été révélé aux hommes avant le Saint-Esprit. Dans l'Écriture et les écrits des Pères, le Fils n'occupe pas toujours le second rang : οὐκ ἀναγκαίως οὐδ' ἀεὶ μετὰ τὸν Υἱὸν παρὰ τῆς θεοπνεύστου τίθεται γραφῆς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. *Premier discours*, p. 34, 35-37; cf. Ἀντεπιγραφαί, *loc. cit.*, col. 257 D.

Enfin, il cherche à justifier l'addition du mot μόνου faite par les théologiens photiens à la formule du symbole ἐκ μόνου τοῦ Πατρός, au lieu de : ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, par la comparaison avec la génération éternelle du Fils : De même, dit-il, que dans la formule : τὸν Υἱὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα, il faut sous-entendre μόνου (engendré du Père *seul*), de même ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα équivaut à ἐκ μόνου τοῦ Πατρός, et l'on ne trahit pas la doctrine du symbole en disant : *Le Saint-Esprit procède du Père seul.* Du reste, les Orientaux se sont bien gardés d'attenter à la lettre du symbole en ajoutant μόνου à ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα, tandis que les Latins n'ont pas craint d insérer le *Filioque* dans la formule de foi commune. Palamas développe longuement cette petite trouvaille. *Premier discours*, p. 6-12.

3° *L'état primitif, le péché originel et ses suites.* — Sur l'état primitif de l'homme au paradis terrestre, sur l'existence, la nature et les suites du péché originel notre théologien a une doctrine très ferme et, certains détails de système mis à part, tout à fait orthodoxe.

A la suite de plusieurs Pères grecs et théologiens anciens, il distingue nettement dans Adam innocent la nature et la surnature. La nature est appelée le τὸ κατ'εἰκόνα; la surnature est le τὸ καθ' ὁμοίωσιν. Le τὸ καθ'ὁμοίωσιν est essentiellement constitué par le don de la grâce divine, que *Dieu infusa au premier homme en même temps que l'âme.* La grâce elle-même entraînait avec elle ce que nos théologiens appellent le préternaturel : immortalité, immunité de la concupiscence, etc. : Ὁ Θεὸς τὸν Ἀδάμ, τὸν ἡμέτερόν ποτε προπάτορα, κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν ἑαυτοῦ κτίσας, κακίαν οὐδεμίαν

ἐνέθηκεν αὐτῷ, ἀλλὰ μετὰ τῆς ψυχῆς ἐνέπνευσεν αὐτῷ καὶ τὴν τοῦ θείου Πνεύματος χάριν συντηροῦσαν αὐτὸν ἐν καινότητι καὶ περιέπουσαν αὐτῷ τὴν ὁμοίωσιν. » *Hom.*, LIV, éd. Sophoclès, p. 185. Cf. *Hom.*, L, *P. G.*, t. CLI, col. 509 D, où il est parlé de l'ἀθανασία et de l'ἀπάθεια de nos premiers parents. Il va sans dire que la grâce est identifiée avec la lumière divine, la δόξα de la divinité, dont les apôtres eurent la vision sur le Thabor.

Le péché originel n'a pas seulement nui à Adam et à Ève en leur infligeant la double mort de l'âme et du corps, mais aussi à tous leurs descendants. Par ce péché, notre nature a été privée du καθ' ὁμοίωσιν, c'est-à-dire de la grâce, de l'illumination divine et des dons qu'elle portait avec elle; mais elle a gardé intact le τὸ κατ'εἰκόνα, qui est inamissible : τὸ καθ'ὁμοίωσιν εἶναι θείαν ἀποβαλόντες, τὸ κατ' εἰκόνα οὐκ ἀπωλέσαμεν, καὶ τοῦτ'ἔχει ἀμεταποίητον. *Capita theologica*, 39, *P. G.*, t. CL, col. 1148 B; cf. 66-67, col. 1168 CD.

Par le même péché, qui est appelé ἡ προγονικὴ ἀρὰ καὶ καταδίκη, *ibid.*, 55, col. 1161 B, et ἡ ἐν τῷ παραδείσῳ προγονικὴ ἡμῶν ἁμαρτία, *Hom.*, XXXI, *P. G*, t. CLI, col. 388 C, nous perdons la vie de l'âme avant celle du corps. Le non baptisé est soumis au démon, τὸν βεβαπτισμένον τοῦ ἀβαπτίστου καὶ τῷ διαβόλῳ συντεταγμένου διακρινοῦμεν. *Hom.*, XXX, *ibid.*, col. 384 C. Par sa transgression, Adam, dépouillé de la grâce et de la ressemblance divine, est devenu vieux et sujet à la corruption, incapable d'engendrer des fils semblables à Dieu, mais procréant seulement des rejetons vieux et corrompus comme lui. μηδὲ γεννᾶν δυνάμενος ὁμοίους τῷ Θεῷ, ἀλλ' ὁμοίους ἑαυτῷ παλαιοὺς καὶ διεφθορότας· σύνεστι γὰρ τοῖς ἑτοίμοις εἰς φθορὰν ἡ παλαίωσις. *Hom.*, LIV, éd. Sophoclès, p. 186. L'universalité du péché originel, qui est transmis par la génération charnelle, est clairement affirmée en de nombreux endroits. Cf. *Hom.*, XVI, *P. G.*, *loc. cit.*, col. 192 CD, 193 BC; *Hom.*, LII, Sophoclès. p. 124; *Hom.*, LIX, *ibid.*, p. 230. Suite du péché originel, la concupiscence n'est pas peccamineuse dans les baptisés. Elle est laissée pour nous exercer à la vertu, pour nous éprouver, nous corriger, nous faire sentir la misère de ce monde : κἂν ἔτι πρὸς γυμνασίαν, πρὸς δοκιμήν, πρὸς διόρθωσιν, πρὸς κατάληψιν τῆς ταλαιπωρίας τοῦ αἰῶνος τούτου τῷ κάτω βρίθοντι φορτίῳ τῆς φθειρομένης σαρκὸς βαρύνωνται, ἀλλ'ἀοράτως ἐνδεδυμένοι Χριστόν εἰσιν. *Hom.*, XVI, *P. G.*, col. 200-201; cf. col. 213 D. Après saint Jean Damascène et plusieurs anciens Pères, Palamas considère le mariage comme une suite du péché originel. *Hom.*, XLIII, Sophoclès, p. 22 : εἰς τὸ ἡμέτερον γένος ἡ τῆς ἐντολῆς παρακοὴ τὸν γάμον εἰσήνεγκε. Cf. *Hom.*, LII, *ibid.*, p. 124; *Hom.*, XVI, *P. G.*, t. CLI, col. 192 C.

4° *L'incarnation.* — La nécessité de l'incarnation pour la réparation adéquate du péché est enseignée par notre théologien en plusieurs endroits de ses écrits. Cf. *Capita theologica*, 53, *P. G.*, t. CL, col. 1160 C; *Hom.*, LIX, Sophoclès, p. 230; *Hom.*, XVI, *P. G.*, t. CLI, col. 189 sq., où le caractère hypothétique de cette nécessité est bien expliqué. Quant à la question : « Si Adam n'avait pas péché, le Verbe se serait-il incarné ? » Palamas répond assez clairement, à un endroit, par la négative : « O profondeur de la sagesse et de la miséricorde de Dieu ! s'écrie-t-il, si notre nature n'était devenue sujette à la mort par le péché, nous n'aurions pas été enrichis en fait des prémices de l'immortalité; notre nature n'aurait pas été placée à la droite de la grandeur du Très-Haut dans les cieux, au-dessus de toute puissance et de toute principauté, » *Capita theologica*, 54, *loc. cit.*, col. 1160 D; ce qui veut dire que, sans le péché du premier homme, nous n'aurions pas eu le Christ. Ailleurs, il paraît insinuer le contraire, quand il déclare que c'est par l'intermédiaire de la Mère de Dieu que les anges ont été élevés à la participation de la vie divine; ce qui suppose que la grâce des anges a été méritée par Jésus-Christ : Marie seule, dit-il, est la frontière du créé et de l'incréé, et personne ne peut parvenir jusqu'à Dieu si ce n'est par elle et par le médiateur, son Fils. Et aucun des dons divins ne peut arriver soit aux anges, soit aux hommes, si ce n'est par son intermédiaire : οὐκοῦν αὕτη μόνη μεθόριόν ἐστι κτιστῆς καὶ ἀκτίστου φύσεως, καὶ οὐδεὶς ἂν ἔλθοι πρὸς Θεόν, εἰ μὴ δι'αὐτῆς τε καὶ τοῦ ἐξ αὐτῆς μεσίτου · καὶ οὐδὲν ἂν ἐκ τῶν τοῦ Θεοῦ δωρημάτων, εἰ μὴ διὰ ταύτης, γένοιτο καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις. *Hom.*, LII *(In præsentationem Deiparæ,* II*)*, Sophoclès, p. 159; cf. *Hom.*, XXXVII *(In dormitionem)*, *P. G.*, t. CLI, col. 472 A. Palamas dit encore que Marie est la cause de ce qui l'a précédé, αὕτη καὶ τῶν πρὸ αὐτῆς αἰτία, *P. G.*, *ibid.*, col. 473 A; Sophoclès, *loc. cit.*, p. 162. Il est vrai que, sans se contredire, on peut, comme l'a fait saint Thomas dans la dernière période de sa vie, soutenir d'une part que l'incarnation du Verbe a été décrétée à cause de la chute d'Adam, et de l'autre, que Dieu a rattaché toute grâce octroyée aux anges et aux hommes aux mérites de Jésus. Telle paraît avoir été la vraie position de Palamas.

A l'humanité du Christ, dès le premier instant de la conception, notre théologien accorde l'éclat, la gloire divine qui resplendit sur le Thabor. Cela équivaut à dire que l'âme sainte du Sauveur, tout en ayant une chair passible, a été plongée dans les splendeurs de la vision béatifique dès le premier instant de son existence. D'après lui, en effet, la gloire du Thabor n'est autre chose que la grâce et la gloire, le royaume de Dieu, l'objet de la béatitude des saints; ce ne fut pas un phénomène sensible. Cette gloire de la divinité transparaissait à travers l'humanité du Verbe comme à travers un cristal, pour ceux qui avaient les yeux du cœur purifiés. A ce signe, la Vierge Mère reconnut son Fils; à cet éclat il fut reconnu par Siméon et Anne. Au Thabor, le corps du Sauveur fut comme la lampe portant la gloire de la divinité, gloire commune au Verbe et à son humanité : τὴν ἐναλλαγὴν εἶδον, οὐχ ἣν ἀρτίως, ἀλλ'ἣν ἐξ αὐτῆς τῆς προσλήψεως ἔλαβε τὸ ἡμέτερον φύραμα θεωθὲν τῇ ἑνώσει τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ... Καὶ κοινὴ μὲν τῆς τοῦ Λόγου θεότητος καὶ τῆς σαρκὸς ἐπὶ τοῦ ὄρους ἡ θεία λαμπρότης ἀρτίως ἀνεφάνη. *Hom.*, XXIV *(In transfigurationem,* I*)*, *P. G.*, t. CLI. col. 433 BD: *Hom.*, XXXV *(In transfigurationem,* II*)*, *ibid.*, col. 448 A.

5° *La mariologie.* — Philothée parle à plusieurs reprises dans son panégyrique, de la grande dévotion qu'avait Grégoire pour la Mère de Dieu. Nous n'avons pas de peine à le croire sur ce point après avoir lu les magnifiques homélies doctrinales que Palamas nous a laissées sur les vertus et les privilèges de la sainte Théotocos. Nous avons déjà exposé, à l'article IMMACULÉE CONCEPTION DANS L'ÉGLISE GRECQUE, t. VII, col. 943-945, sa doctrine sur la sainteté originelle de Marie. Il nous reste à résumer brièvement son enseignement sur quelques autres questions de la théologie mariale. Inutile de parler de la maternité divine, de la virginité perpétuelle, de la parfaite sainteté, tous dogmes reçus depuis les premiers siècles dans l'Église grecque.

Palamas nous présente d'abord la Vierge comme le chef-d'œuvre du créateur : « Voulant créer une image de la beauté absolue et manifester clairement aux anges et aux hommes la puissance de son art, Dieu a fait véritablement Marie toute belle. Il a réuni en elle les beautés partielles qu'il a distribuées aux autres créatures et l'a constituée le commun ornement de tous les êtres visibles et invisibles; ou plutôt il a fait d'elle comme un mélange de toutes les perfections divines, angéliques et humaines, une beauté sublime embellissant les deux mondes, s'élevant de terre

jusqu'au ciel et dépassant même ce dernier. *Hom. in dormitionem*, *P. G.*, t. CLI, col. 468 AB, passage répété dans l'*Hom.*, II, *in præsentat.*, Sophoclès, p. 139-140. Marie fait comme la frontière entre le créé et l'incréé, αὕτη μόνη μεθόριόν ἐστι κτιστῆς καὶ ἀκτίστου φύσεως. *In dormit.*, *loc. cit.*, col. 472 B. Dieu lui a départi sans mesure les dons divins, et a versé en elle la totalité des charismes de l'Esprit-Saint. *In præsentat.*, II, Sophoclès, p. 163, 141; *In dormit.*, col. 469 A.

Elle a joui de l'usage de la raison dès le sein maternel, thèse insinuée, au XIe siècle, par Jacques le Moine, et qui a de plus en plus la faveur des théologiens catholiques (cf. Terrien, *La Mère de Dieu*, t. II, p. 10-33) : εἶχε τὴν κριτικωτάτην γνώμην ἡ παρθένος καὶ πρὸ γενέσεως. *In præsent.*, II, Sophoclès, p. 150. Conformément à la tradition byzantine communément reçue, mais que venait pourtant de mettre en doute Nicéphore Grégoras, Palamas ne fait aucune difficulté d'admettre que Marie, dès l'âge de trois ans, ait été introduite dans la partie du temple appelée le Saint des Saints, et qu'elle soit restée là jusqu'à l'âge nubile, nourrie par les anges d'une nourriture céleste. Quand Joachim et Anne l'amenèrent au grand prêtre, elle était déjà remplie des grâces divines et avait le parfait usage de sa raison. Elle s'offrit d'elle-même au Seigneur, s'élevant spontanément sur les ailes du divin amour, αὐτοφυῶς ἐπτερωμένη πρὸς τὸν θεῖον ἔρωτα. *In præsentat.*, I, Sophoclès, p. 128.

Ayant été préservée par l'intervention du Saint-Esprit du péché originel, elle a évidemment ignoré les mouvements désordonnés de la concupiscence. Plus pure, même quant au corps, que les esprits incorporels, elle est restée inaccessible à tout désir, à toute pensée charnelle. Vierge de corps et d'âme, elle a possédé la chasteté parfaite et a gardé à l'abri de toute souillure les facultés de son âme comme les sens de son corps. *In præsentat.*, I, *loc. cit.*, p. 128-129; *In præsentat.*, II, p. 167; *In annuntiat.*, *P. G.*, t. CLI, col. 172 AB.

Mère immaculée du Verbe incarné, comblée des grâces divines, la Vierge n'aurait pas dû mourir. Elle s'est soumise pourtant à cette humiliation, tant pour montrer qu'elle était bien fille d'Adam, ἵν'ἐκείνου θυγάτηρ οὖσα δειχθῇ, que pour imiter son divin Fils. Sa mort, du reste, n'a été que de quelques heures. Elle n'avait pas besoin, comme son Fils, de séjourner quelque temps dans le tombeau; aussi s'en échappa-t-elle sans retard pour gagner les demeures éternelles, où elle partage seule avec Jésus les privilèges de la résurrection glorieuse : διὰ τοῦτο πρὸς τὸν ὑπερουράνιον εὐθὺς ἀνελήφθη χῶρον ἀπὸ τοῦ τάφου... ἔχει καὶ τοῦτο νῦν ὑπὲρ πάντας, τὸ μετὰ θάνατον ἀπαθανατισθῆναι, καὶ μόνη μετὰ σώματος κατ'οὐρανὸν σὺν τῷ Υἱῷ καὶ Θεῷ διαιτᾶσθαι. *In dormit.*, *P. G.*, t. CLI, col. 461C, 465-468.

Le nom de Marie signifie souveraine, κυρία. *Hom. in annuntiat.*, *P. G.*, col. 172 A. Elle l'est vraiment, en effet, et reine des anges et des hommes: et non seulement leur reine, mais leur médiatrice commune, par laquelle les premiers, comme les seconds, ont reçu la grâce et la gloire : Marie, dit notre théologien, est la cause de ce qui l'a précédé; elle préside à ce qui est venu après elle; elle procure les biens éternels, αὕτη τῶν πρὸ αὐτῆς αἰτία, καὶ τῶν μετ'αὐτῆς προστάτις, καὶ τῶν αἰωνίων πρόξενος. *In dormit.*, col. 473 A; *In præsent*, II, p. 162. Elle est le principe, la source et la racine des biens ineffables. C'est par son intermédiaire que les phalanges célestes et incorporelles atteignent avec nous Dieu, nature inaccessible, et participent à sa béatitude, σὺν ἡμῖν καὶ αὗται δι'αὐτῆς μόνης μετέχουσί τε καὶ ψαύουσι Θεοῦ. Personne ne peut aller à Dieu si ce n'est par elle et par le médiateur, son Fils. De même qu'on ne peut jouir de la lumière d'une lampe en verre ou en toute autre matière transparente, si ce n'est pas cette lampe, de même tout mouvement vers Dieu, toute impulsion vers le bien venant de lui est irréalisable sans l'intermédiaire de la Vierge, ce chandelier qui porte Dieu et répand les rayons de sa lumière. *In dormit.*, col. 472; *In præsentat.*, II, p. 158-159.

6° *La grâce.* — Nous avons déjà exposé plus haut la nature de la grâce d'après Palamas. Il la conçoit comme le rayonnement incréé de l'essence divine qui est communiqué, à des degrés divers, aux anges et aux hommes pour les déifier.

De cette grâce il proclame l'absolue nécessité tant pour vaincre les passions, *Hom.*, XLIII, Sophoclès, p. 28, que pour acquérir n'importe quelle vertu. Si Dieu cesse son concours, tout ce qui vient de nous devient péché, car le Seigneur l'a dit : *Sans moi, vous ne pouvez rien faire :* πᾶν εἶδος ἀρετῆς ἐν ἡμῖν ἐνεργοῦντος τοῦ Θεοῦ ἡμῖν προσγίνεται· τοῦ Θεοῦ δὲ μὴ ἐνεργοῦντος ἐν ἡμῖν, ἁμαρτία πᾶν τὸ παρ' ἡμῶν γινόμενον. *Hom.*, XXXIII, *P. G.*, col. 416-417.

7° *L'Église.* — Palamas ne s'occupe point de l'Église dans ses écrits. Sa révolte contre le patriarche Calécas et les synodes qui l'ont condamné montre qu'il ne croyait pas à l'infaillibilité de l'Église byzantine, lorsque celle-ci n'était pas de son avis. Dans sa *Confession de foi*, il reçoit les sept conciles œcuméniques et tout autre concile réuni pour confirmer la piété et la vie évangélique. Dans cette dernière catégorie il place les synodes qui ont condamné Barlaam et Acindyne. L'Église romaine est pour lui la première et la plus grande des Églises; mais elle est faillible comme les autres Églises particulières. Nous avons cité plus haut, col. 1740, la lourde plaisanterie qu'il s'est permise à son égard. Quant à la primauté de saint Pierre sur les autres apôtres, il l'enseigne explicitement en plusieurs endroits et notamment dans son *panégyrique des saints apôtres Pierre et Paul* (*Hom.*, XXVIII), *P. G.*, t. CLI, col. 353-364. Pierre est pour lui le coryphée des coryphées établi par le Christ lui-même, κορυφαῖος τῶν κορυφαίων ὑπὸ τοῦ κοινοῦ Δεσπότου κατέστη, *Hom.*, V, *ibid.*, col. 69 B; le fondement qui porte l'Église, ἣν ὡς θεμέλιος ὁ Πέτρος βαστάζει. *Hom.*, XXVIII, col. 361 B. Il le compare à Adam, père et tête du genre humain, et l'appelle le chef suprême et le père de la race des fidèles, πατέρα τοῦ γένους τῶν ὄντως θεοσεβῶν, τὸν ἀρχηγέτην τοῦ τῶν θεοσεβῶν γένους. *Ibid.*, col. 356-357. Après sa résurrection, le Christ lui confia le gouvernement de son Église, qu'il lui avait promis auparavant, τῆς τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας τὴν προστασίαν κεκλήρωται. *Ibid.*, col. 364 A. A un endroit, notre théologien paraît égaler saint Paul à saint Pierre : Pierre et Paul, dit-il, sont les pères communs et les chefs de tous ceux qui sont appelés par le Christ : apôtres, martyrs, pontifes, etc. L'Église du Christ est portée par eux deux : κοινοὶ πατέρες εἰσὶ τῶν ἀπὸ Χριστοῦ καλουμένων, ἀποστόλων, μαρτύρων... Ὑπ'ἀμφοτέρων ἡ τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία βαστάζεται. *Ibid.*, col. 361 B, 365 B. Cependant, il ne donne nulle part à Paul le titre de ἀρχηγέτης τοῦ γένους τῶν πιστῶν. Tout en proclamant ainsi, avec l'antique tradition, la primauté d'autorité de Pierre, Palamas n'a pas perçu la conséquence qui en découle logiquement. Il n'a pas vu que Pierre devait avoir un successeur de sa primauté jusqu'à la consommation des siècles.

8° *Les sacrements.* — Palamas a une belle homélie sur l'eucharistie, la 56e de la série, éd. Sophoclès, p. 200-212. Il y affirme très clairement la présence réelle, p. 205-208, et insiste sur la pureté de conscience requise pour la communion, pureté qu'il faut recouvrer par la confession de ses péchés au père spirituel, quand on a eu le malheur de la perdre, ἀναγκαῖον ἕκαστον ὑμῶν, ἀδελφοί, πνευματικὸν ἔχειν πατέρα, καὶ προσιέναι τούτῳ μετὰ πίστεως, καὶ ταπεινοῦσθαι ἐνώ-

πιον αὐτοῦ, καὶ ἐξαγγέλλειν τὰ τῆς καρδίας πονηρὰ πάθη. *Ibid.*, p. 201. Il parle des fruits merveilleux de la communion bien faite, p. 209. Celui qui communie indignement reçoit sans doute le don divin, mais ne le conserve pas avec lui : Jésus s'envole du cœur souillé, πάσχει μὲν οὐδὲν τὸ θεῖον δῶρον· ἀπαθὲς γάρ· ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἡμῶν ἀφανῶς ἀφίσταται, p. 205. Par cette dernière expression nous voyons que Palamas, à la suite de saint Jean Damascène et de beaucoup de théologiens byzantins, enseigne la permanence de la présence eucharistique du Sauveur dans l'âme en état de grâce. Ces théologiens, en effet, ignorent notre théologie des accidents eucharistiques, et l'œil de leur foi n'aperçoit dans le sacrement qu'une seule chose : le corps de Jésus-Christ et Jésus-Christ lui-même tout entier.

9° *Les fins dernières.* — Contrairement à beaucoup de théologiens byzantins, qui retardent jusqu'au jugement dernier les rétributions d'outre-tombe et reprochent aux Latins d'enseigner la béatitude immédiate des âmes saintes aussitôt après la mort, Palamas affirme très explicitement en plusieurs endroits de ses homélies que les justes reçoivent leur récompense sans retard : « Les esprits des justes, dit-il, possèdent maintenant dans les cieux la gloire ineffable dont on peut avoir dès ici-bas comme un avant-goût : οἷον προοίμιον τῆς μελλούσης ἐκείνης ἀπορρήτου δόξης, ἣν καὶ νῦν ἔχουσιν ἐν οὐρανοῖς τῶν δικαίων τὰ πνεύματα. *Hom.*, XXV, *P. G.*, *loc. cit.*, col. 325 B; cf. *Hom.*, XXXV, col. 448 B : ἑωράκασι καὶ νῦν οἱ τῷ Ἰησοῦ συναναβάντες. Inutile de rappeler que notre théologien se trompe sur l'objet de la vision béatifique.

V. Doctrine morale et ascétique. — Dans ses homélies, son opuscule intitulé Δεκάλογος, et ses écrits spirituels, Palamas nous livre une doctrine morale et ascétique d'une grande élévation, où le théologien catholique ne trouvera pas grand'chose à reprendre, si l'on excepte toutefois ce qui regarde la méthode d'oraison des hésychastes.

Nous avons dit plus haut en quoi consistait cette méthode. Plus peut-être par esprit de contention et de corporation que par conviction personnelle bien arrêtée, Grégoire, dès le début de sa querelle avec Barlaam, a couvert de son approbation le procédé mécanique du moine Nicéphore et du pseudo-Syméon pour arriver au recueillement intérieur et par là à la contemplation de la lumière divine. Il a, du reste, une manière à lui de l'expliquer et d'en justifier la légitimité et l'utilité. Il part du principe que, pour arriver à la contemplation de la lumière divine, il faut mater l'homme animal, la concupiscence vicieuse qui nous porte au péché. Il faut aussi combattre les divagations de l'esprit, c'est-à-dire de la faculté spirituelle et raisonnable de notre âme, du νοῦς. Le νοῦς considéré en lui-même et dans son essence, a son siège non dans l'encéphale, comme le pensent quelques-uns, non dans le milieu du ventre, comme opinent certains autres, mais dans le cœur, dont il se sert comme d'un instrument, ἡμεῖς δὲ ἐν τῇ καρδίᾳ ὡς ἐν ὀργάνῳ τὸ λογιστικὸν ἡμῶν εἶναι ἐπιστάμεθα. *De hesychastis*, *P. G.*, t. CL, col. 1105 C. L'essence du νοῦς réside là et n'en sort pas; mais il n'en va pas de même de son opération, ἐνέργεια. Par elle, en effet, il se répand, au dehors, sur les objets sensibles. Il s'agit de faire cesser cet éparpillement des pensées et de les ramasser au dedans, de ramener le νοῦς opératif à son centre, à son siège naturel, c'est-à-dire de le faire rentrer, de l'enfermer dans le cœur pour qu'il ne divague plus; en un mot il s'agit de se recueillir. Le recueillement, tous les Pères, depuis saint Macaire jusqu'à saint Jean Climaque, le recommandent instamment. C'est du recueillement qu'on veut parler quand on recommande, surtout aux commençants, d'enfermer leur esprit au dedans de leur corps, c'est-à-dire dans le cœur. Ceux qui critiquent cette expression, sous prétexte que le νοῦς n'est pas séparé de l'âme, ψυχή, ignorent que autre chose est l'essence du νοῦς, autre chose son opération, ἀγνοοῦσι, ὡς ἔοικεν, ὅτι ἄλλο μὲν ἡ οὐσία νοός, ἄλλο ἡ ἐνέργεια, *ibid.*, col. 1108 D. Aux commençants donc qui veulent arriver au recueillement il faut recommander de fixer le regard sur eux-mêmes, pour faire rentrer leur esprit à l'intérieur par le moyen de la respiration, εἰς ἑαυτοὺς βλέπειν καὶ διὰ τῆς ἀναπνοῆς εἴσω πέμπειν τὸν οἰκεῖον νοῦν. *Ibid.*, col. 1109 C. L'esprit, en effet, s'évade facilement par la respiration. C'est pourquoi certains recommandent de la ralentir, phénomène qui se produit naturellement quand on est attentif. C'est dur, au début, mais le procédé est efficace, comme le savent ceux qui l'ont expérimenté. Pour augmenter son efficacité et pour empêcher les yeux d'errer çà et là, il sera très utile, en imprimant à la tête un mouvement circulaire, de concentrer les regards sur la poitrine ou le nombril comme sur un appui solide. Le mouvement circulaire du dehors facilitera l'enroulement de l'esprit dans son centre, qui est le cœur. Depuis la chute d'Adam, en effet, l'homme intérieur est porté naturellement à se modeler sur les attitudes extérieures du corps. Et, si la force de la bête intelligente réside dans le nombril et le ventre, où la loi du péché exerce son empire et trouve sa pâture, pourquoi ne pas opposer, sur ce point même, à la loi du péché la loi de l'esprit en s'armant de la prière ? N'est-ce pas le moyen d'empêcher l'esprit mauvais, chassé par le baptême, de revenir à son ancien domicile avec sept autres esprits pires que lui? Πῶς οὐκ ἂν συντελέσειέ τι μέγα τῷ σπεύδοντι συστρέφειν τὸν νοῦν εἰς ἑαυτόν, ὡς μὴ κατ' εὐθεῖαν, ἀλλὰ τὴν κυκλικὴν καὶ ἀπλανῆ κινεῖσθαι κίνησιν τῷ μὴ τὸν ὀφθαλμὸν ὧδε κἀκεῖσε περιάγειν, ἀλλ' οἷον ἐρείσματί τινι τοῦτον προσερείδειν τῷ οἰκείῳ στήθει, ἢ τῷ ὀμφαλῷ; *Ibid.*, col. 1112 B.

Telle est la curieuse apologie que trouva Palamas pour justifier ceux que le Calabrais Barlaam poursuivait de ses sarcasmes et traitait d'*omphalopsyques*. Il va plus loin, et déclare que le prophète Élie a été l'initiateur de la méthode de recueillement des hésychastes, parce qu'il pria en mettant la tête entre les genoux, le jour où il obtint de Dieu la fin de la longue sécheresse. Ceux que Barlaam appelle ὀμφαλόψυχοι ne font qu'imiter le publicain, qui n'osait lever les yeux au ciel. Ceux qui les attaquent sont, sans doute, atteints de la maladie de l'orgueilleux pharisien. *Ibid.*, col. 1114. Il termine en couvrant la pratique hésychaste du patronage de Syméon le Nouveau Théologien et du moine Nicéphore parmi les anciens, de Théolepte de Philadelphie, du patriarche Athanase († 1310) et de plusieurs autres parmi les contemporains. *Ibid.*, col. 1114-1118.

Mise à part cette bizarrerie, notre théologien disserte sur la morale chrétienne et la vie spirituelle en homme qui a lu les homélies des Pères grecs et les écrits ascétiques et mystiques des grands représentants du monachisme oriental. Comme pratiques ascétiques il recommande surtout la pauvreté, le jeûne et la prière continuelle. Parmi les vertus, il donne la première place à la charité, insiste ensuite sur l'humilité et l'esprit de pénitence et de componction. Pour l'homme spirituel le but à atteindre est l'union avec Dieu par l'oraison continuelle. On n'y arrive que par la purification du cœur et le recueillement intérieur. Notons que, dans l'opuscule sur le décalogue, il proscrit absolument le serment, au moins le serment privé. *P. G.*, t. CL, col. 1093 B. Il recommande l'abstention des œuvres serviles le dimanche et les jours de fête, la communion hebdomadaire, la confession fréquente et la direction spirituelle, *ibid.*, col. 1093-1096 : σπεύσεις

διὰ παντὸς τοῦ βίου πνευματικὸν πατέρα ἔχειν καὶ ἐξαγγέλλειν αὐτῷ πᾶν ἁμάρτημα καὶ πάντα λογισμόν, καὶ λαμβάνειν παρ'αὐτοῦ τὴν ἰατρείαν καὶ τὴν ἄφεσιν. Le père spirituel dont il parle n'est pas un moine quelconque, mais un prêtre qui a reçu le pouvoir d'absoudre.

I. Vie de Palamas. — Comme nous l'avons dit, la source principale pour la vie de Palamas est le Λόγος ἐγκωμιαστικός de Philothée Kokkinos, publié en tête de l'édition hiérosolymitaine des homélies et reproduit par Migne, *P. G.* , t. cli, col. 551-656. De cette biographie Athanase de Paros fit paraître à Vienne, en 1784, une traduction en grec moderne, accompagnée de l'office de saint Palamas au second dimanche du carême, d'un office paraclétique à chanter à la procession de ses reliques, d'une autre παράκλησις à chanter en tout temps, et de plusieurs autres pièces. Voir une description de ce curieux et rarissime ouvrage au titre interminable dans la *Bibliographie des acolouthies grecques* de Mgr L. Petit, Bruxelles, 1926, p. 101-102, et dans l'article de A. Papadopoulos-Kérameus, *Byzantinische Zeitschrift*, t. viii, 1899, p. 71-73. Il n'y a pas grand'chose à tirer de l'Ἐγκώμιον composé par le patriarche Nil, qu'on trouve dans les mêmes recueils que le *Panégyrique* de Philothée; dans la *P. G.*, col. 655-678.

Les écrivains contemporains parlent de Palamas en des sens divers suivant leur attitude prise dans la controverse hésychaste. Voir Jean Cantacuzène, *Histor.*, l. II, c. xxxix, *P. G.*, t. cliii, col. 661-672; c. xl, *ibid.*, col. 672-682; l. III, c. xxxiv, col. 900; c. c, col. 1297; l. IV, c. iii, *P. G.*, t. cliv, col. 33; c. xv, col. 121; Nicéphore Grégoras, *Hist. byzant.*, l. XV, c. x, *P. G.*, t. cxlviii, col. 1032; c. xii, col. 1041; l. XVIII, col. 1141, 1156; l. XIX, c. i, col. 1180, 1184; l. XX, c. ii, v, col. 1234, 1254; l. XXI, c. ii, iii, col. 1274, 1284; l. XXIX, *P. G.*, t. cxlix, col. 197-201; l. XXX, col. 240-265, 292-293; l. XXXI, col. 309-330; l. XXXVII, col. 485-488; Acindyne, *Discours au patriarche Jean et à son synode sur les origines de la querelle entre Palamas et Barlaam*, dans le *cod. Monacensis 223*, fol. 51-55; Grégoire Palamas, *Réfutation de l'écrit d'Ignace d'Antioche contre Palamas*, dans le *cod. Coisl. 99*, fol. 143-151.

En dehors de ces sources contemporaines, on peut consulter les études suivantes, où il est question non seulement de Grégoire Palamas mais aussi de la controverse hésychaste prise dans son ensemble : J. Stein, *Studien über die Hesychasten des vierzehnten Jahrhunderts*, dans l'*Oesterreichische Vierteljahresschrift für die katholische Theologie*, t. xii, Vienne, 1873; Théodore Ouspenskii, *Otcherki po istorii vizantiiskoi obrazovannosti* (*Aperçu sur l'histoire de la civilisation byzantine*), Saint-Pétersbourg, 1892, la meilleure étude parue sur les origines de la controverse, publiée d'abord en articles séparés dans le *Journal du ministère de l'Instruction publique*, t. cclxxix (1892), p. 1-64 et 348-427, et complétée dans les notes et appendices de l'opuscule intitulé : *Synodik ve nédiéliou pravoslaviia*, Odessa, 1893; K. Th. Radtchenko, *Contribution à l'histoire du mouvement philosophique et théologique à Byzance et en Bulgarie au XIVe siècle*, Lemberg, 1902; Thémistocle, Ch. Stavrou, Αἱ περὶ τῶν ἡσυχαστικῶν τῆς ιδ'ἑκατονταετηρίδος καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτῶν ἔριδες, Leipzig, 1905; Grégoire Papamikhaïl, Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, Saint-Pétersbourg et Alexandrie, 1911; malgré son titre, cette monographie ne s'occupe pas seulement de Palamas, mais de toute la controverse hésychaste; bien que tendancieuse, renfermant de nombreuses inexactitudes, superficielle pour ce qui regarde l'exposé des doctrines de Palamas et de ses adversaires, cette étude est cependant celle où l'on trouvera le plus de renseignements sur la personne et les œuvres du théologien hésychaste. L'auteur a utilisé les sources russes et a réuni une bibliographie abondante mais chaotique sur l'hésychasme athonite et la controverse du xive siècle; L. Petit, *Les archevêques de Thessalonique*, dans les *Échos d'Orient*, t. v, 1902, p. 92-93, courte notice sur l'épiscopat de Grégoire.

II. Éditions des écrits de Palamas. — Nous avons indiqué, au § ii de l'article, les éditions des écrits de Palamas publiés jusqu'à ce jour. Inutile de répéter ici ce qui a été dit. Déjà au xviie siècle, Dosithée de Jérusalem avait songé à une édition complète des œuvres de notre théologien; Cf. Τόμος ἀγάπης, p. α et 571. Ce que Dosithée avait projeté, Nicodème l'Haghiorite († 1809) faillit le réaliser sur la fin du xviiie siècle. Ce moine laborieux avait réuni en trois volumes tous les écrits de Palamas qu'il avait pu trouver dans les bibliothèques de l'Athos. Ce recueil, qui ne devait pas être complet, à en juger par le contenu actuel des manuscrits athonites — il y manquait sûrement la *lettre à Ménas*, de l'aveu de Nicodème lui-même — fut confisqué, en 1798, par la police autrichienne à l'imprimerie grecque de Vienne qui s'était chargée de l'impression et qui publiait en secret les proclamations et les chants patriotiques de Rigas de Phères invitant les chrétiens de la péninsule balkanique à se révolter contre les Turcs. C'est cette publication clandestine qui motiva la perquisition et la fermeture de l'imprimerie. Un certain Constantin Vezyroulès réussit à se procurer le tome premier du manuscrit de Nicodème, qui finit par arriver à la bibliothèque de la Grande Laure, à l'Athos. Les deux autres volumes ont disparu. Le prologue de cette édition, qui ne présente pas grand intérêt, a été publié dans l'Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, t. iv, 1883, p. 93-101. Aux indications déjà données sur les éditions des écrits de Palamas ajoutons celle-ci : que le Δεκάλογος et l'Ὁμολογία τῆς πίστεως ont été insérés par Athanase de Paros dans l'ouvrage signalé plus haut, Vienne, 1784, p. 138 sq.

Les principaux recueils manuscrits des œuvres de Palamas paraissent être les *codd. Coisl. 97-100*, si bien décrits par Montfaucon, *Bibliot. Coisl.* p. 150 sq., et les *codd. Paris. 970, 1238*, et *1239* du *fonds grec*. Tous ces manuscrits sont du xve siècle. Faisons remarquer que les trois morceaux qui terminent le *cod. Paris. 970*, mis par H. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale*, t. i, Paris, 1886, p. 189, sur le compte d'un anonyme, appartiennent bien à Palamas et correspondent aux trois premiers discours apologétiques portés dans le *Coisl. 99*, fol. 2-36; cf. *P. G.*, t. cl, col. 827-829.

III. Doctrine de Palamas. — Nous ne connaissons aucune étude où le système de Palamas sur l'essence de Dieu et son opération, avec toutes les conséquences qu'il entraîne pour ce qui regarde la grâce et la gloire, les mystères de la Trinité et de l'Incarnation, soit exposé et critiqué. Les théologiens qui en ont parlé se sont généralement arrêtés à ce qui concerne directement la distinction entre l'essence et les attributs divins, et ont tiré le peu qu'ils en disent de Petau, *Dogmata theologica*, *De Deo*, l. I, c. xii-xiii; l. II, c. vii. Ce théologien montre bien que les palamites prenaient à contresens la doctrine des Pères grecs; mais ce qu'il rapporte de l'histoire de la controverse et du système même de Palamas est fort incomplet et mêlé d'inexactitudes. Sur les origines lointaines du système et la méthode d'oraison hésychaste voir la bonne étude de Irénée Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, parue dans *Orientalia christiana*, t. ix, 1927, p. 101-210. Dans une récente note, *Orientalia christiana*, t. xx, p. 179-182, le P. Hausherr croit pouvoir identifier le moine Nicéphore avec le pseudo-Syméon. Nicéphore aurait vécu au xive siècle et aurait été un des maîtres de Palamas. Nous avons montré que c'était une erreur, Palamas distinguant bien Syméon de Nicéphore et les rangeant tous les deux parmi les saints anciens, *P. G.*, t. cl, col. 1116 C. Voir aussi d'I. Hausherr, l'*Introduction à la Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicétas Stéthatos*, t. xii des *Orientalia christiana*, Rome, 1928. Porphyre Ouspenskii, *Vostok khristianskii*, *Athon*, éd. P. A. Syrkon, t. iii, Saint-Pétersbourg, 1892, outre les nombreux documents d'ordre doctrinal et historiques qu'il a réunis sur la controverse palamite, p. 683-861, résume assez bien en quelques propositions le système de Palamas, p. 233-238. Papamikhaïl, *op. cit.*, c. iv, p. 154-238, donne une analyse trop sommaire et peu suggestive des ouvrages publiés. Cette analyse ne saurait dispenser le théologien de la lecture directe des écrits en question; elle insiste surtout sur l'enseignement moral et ascétique, et s'étend longuement sur la Προσωποποιΐα, qui est un ouvrage apocryphe.

Sur la doctrine mariale de Palamas, voir notre étude : *Grégoire Palamas et l'Immaculée Conception*, dans la *Revue augustinienne*, t. xvii, 1910, p. 145-161. Nous rectifions dans le présent article ce qui a été dit, p. 157-158, sur l'opinion de Palamas relativement au motif de l'incarnation. Le système de Palamas sur l'essence de Dieu et son opération est éclairé par les documents officiels promulgués pendant la controverse, dont il nous faut maintenant parler.

M. Jugie.